

Université de Montréal

**Possibilités d'une théologie évangélique postmoderne et  
pratiques des Églises évangéliques en contexte québécois**

par

Gérard Basque

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en Théologie  
option Études théologiques

Décembre 2010

© Gérard Basque, 2010

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Possibilités d'une théologie postmoderne et pratiques des Églises évangéliques en  
contexte québécois.**

présenté par

Gérard Basque

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Guy-Robert Saint-Arnaud

---

président-rapporteur

Jean-François Roussel

---

directeur (ou directrice) de recherche

Denise Couture

---

membre du jury

## SOMMAIRE

Alors qu'un nombre grandissant de théologiens évangéliques anglo-saxons se définissent comme postmodernes, ce mémoire vise, dans un premier temps, à définir ce que cela veut dire, à travers l'étude d'un ouvrage phare de ce mouvement théologique. Nous avançons que cela signifie que ces théologiens développent une théologie qui est en opposition à une théologie fondationnaliste, qu'ils confrontent les absolus du monde moderne au relativisme du monde postmoderne, et qu'ils plaident en faveur d'un relativisme modéré. Cela a des implications dans une pratique ecclésiologique qui se définit comme émergente. Cependant, ces nouveaux courants de pensées et de pratiques suscitent de nombreuses critiques d'autres théologiens évangéliques qui tiennent beaucoup à préserver les absolus que leur a apportés le cartésianisme, ainsi qu'une tradition ecclésiastique bien implantée. Ce mémoire examinera et résumera, dans un deuxième temps, les critiques qui viennent de ces théologiens.

Puisque nous sommes en contexte québécois, nous avons également, dans un troisième temps, répertorié les écrits de théologiens évangéliques québécois sur le postmodernisme. De cette littérature nous avons choisi de résumer un article écrit en perspective d'une conférence donnée par l'auteur à un colloque qui a eu lieu à Montréal en 2007 au sujet des Églises émergentes. Nous avons aussi fait des entrevues semi-dirigées afin de comprendre la pratique ecclésiologique émergente dans le contexte québécois. La première entrevue a été réalisée avec un théologien évangélique québécois postmoderne et la deuxième avec un groupe composé de quelques personnes membres d'une Église émergente. Finalement, en conclusion, nous faisons une analyse des différents points de vue discutés dans ce mémoire et nous ouvrons des pistes prospectives

concernant l'avenir d'une théologie et d'une ecclésiologie évangélique québécoise postmoderne.

Mots-clés :

Postmodernisme – Théologie postmoderniste – Théologie évangélique – Grenz, Stanley-Franke, John – fondationnalisme – post-fondationnalisme – Église émergente

## ABSTRACT

While a growing number of Anglo-Saxons evangelicals theologians define themselves as postmodernists, this Master thesis's first aim is to understand what this means concretely. We will achieve this through the study one of the main reference books on the matter. We put forward that these postmodern theologians are developing a theology in opposition to the foundationalist theology. They also tend to oppose modernity's absolute assumptions with postmodernism's relativism. Yet, they argue in favor of a moderate relativism. This theological turn has concrete implication in regards to ecclesial practice, especially within emergent churches. However, these new trends of thoughts and practices are highly criticized by other evangelical theologians, bent on preserving the absolutes inherited from Cartesians, as well as consolidated ecclesial tradition. This Master's thesis second aim is thus to study and to resume criticism emanating from these other theologians.

Since this research is developed within Quebec's context, we have also delved into Quebec's evangelical theologians take on postmodernism. This constitutes the third element of this Master's thesis. From this literature we chose to resume one article that stemmed from a conference presented at a 2007 Montreal convention on emergent churches. We also conducted interviews to understand the ecclesial practices related to emergent churches in the Quebec context. The first interview has been conducted with a Quebec evangelical theologian who has adopted postmodernism. The second interview has been conducted with a small group of members of an emergent church. To conclude, we make a final analysis of the literature brought to bear in this Master's thesis, and we make our own contribution in favor of a postmodern evangelical theology and postmodern ecclesial practices in Quebec's context.

Key words :

Postmodernism – Postmodernist Theology – Evangelical Theology – Grenz, Stanley –  
Franke, John – foundationalism – post-foundationalism – Emergent church

## TABLE DES MATIÈRES

<b>SOMMAIRE .....</b>	<b>III</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>V</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>VII</b>
<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>IX</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE 1. AU-DELÀ DU FONDATIONNALISME : FAÇONNER LA THÉOLOGIE DANS LE CONTEXTE DE LA POSTMODERNITÉ .....</b>	<b>8</b>
1.1 LA THÉOLOGIE DANS LE CONTEXTE DE LA POSTMODERNITÉ .....	8
1.1.1 <i>La fragmentation de la théologie</i> .....	8
1.1.2 <i>Définition du postmodernisme et d'une théologie postmoderne</i> .....	13
1.1.3 <i>Le fondationnalisme : historique et critiques</i> .....	16
1.1.4 <i>La quête d'une épistémologie alternative</i> .....	19
1.1.5 <i>La théologie après le fondationnalisme</i> .....	21
1.2 LES SOURCES DE LA THÉOLOGIE .....	26
1.2.1 <i>La Bible</i> .....	26
1.2.2 <i>La Tradition</i> .....	29
1.2.3 <i>La Culture</i> .....	31
1.3 LES ÉLÉMENTS DE STRUCTURE, D'INTÉGRATION ET D'ORIENTATION DE LA THÉOLOGIE .....	35
1.3.1 <i>La Trinité</i> .....	35
1.3.2 <i>La Communauté</i> .....	39
1.3.3 <i>L'eschatologie</i> .....	44
<b>CHAPITRE 2. ÉTUDE DE LA RÉCEPTION CRITIQUE DE GRENZ ET FRANKE PAR DES THÉOLOGIENS ET DES PASTEURS ÉVANGÉLIQUES DANS LE MONDE ANGLO-SAXON..</b>	<b>50</b>
2.1 UNE THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE POUR UN MONDE POSTMODERNE : LE PROJET THÉOLOGIQUE DE STANLEY J. GRENZ – MARK S. MEDLEY .....	51
2.2 EST-CE QUE LA THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE PEUT ALLER AU-DELÀ DU FONDATIONNALISME ? UN APERÇU À PARTIR DE LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE DE STANLEY J. GRENZ – BRIAN HARRIS .....	60
2.3 LES IMPLICATIONS DU POSTMODERNISME POUR LA THÉOLOGIE : À PROPOS DES MÉTARÉCITS, DU FONDATIONNALISME ET DU RÉALISME – JIM BEILBY .....	70
2.4 UNE PERSPECTIVE PASTORALE SUR L'ÉGLISE ÉMERGENTE – MARK DRISCOLL .....	75
2.5 SYNTHÈSE .....	80
<b>CHAPITRE 3. LA FORMALISATION D'UNE PERSPECTIVE ÉVANGÉLIQUE QUÉBÉCOISE SUR CES AUTEURS ET LE COURANT QU'ILS REPRÉSENTENT .....</b>	<b>82</b>
3.1 REVUE DE LITTÉRATURE QUÉBÉCOISE SUR LA THÉOLOGIE POSTMODERNE ET LES ÉGLISES ÉMERGENTES .....	82
3.1.1 <i>Penser l'Église autrement en contexte québécois. Quelques réflexions théologiques à propos des Églises émergentes : Steve Robitaille</i> .....	82
3.2 ENTREVUES SEMI-DIRIGÉES ET GROUPE DE DISCUSSION .....	90
3.2.1 <i>Entrevue semi-dirigée avec un théologien évangélique québécois postmoderne : Jean-Yves Cossette</i> .....	91
3.2.2 <i>Groupe de discussion avec trois participants à une Église émergente</i> .....	97
3.3 SYNTHÈSE .....	102

<b>CONCLUSION .....</b>	<b>105</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>112</b>



## REMERCIEMENTS

Je veux remercier les professeurs de l'Université de Montréal Guy-Robert Saint-Arnaud, Patrice Brodeur et Alain Gignac qui m'ont guidé tout au long de ma réflexion en préparation de mon projet de mémoire. Je veux remercier mon directeur de recherche, le professeur Jean-François Roussel, sans lui je serais encore dans le processus. J'ai beaucoup apprécié son expertise et sa disponibilité malgré un horaire chargé. Je veux aussi remercier Steve Robitaille, Jean-Yves Cossette et Marc Paré pour leur soutien et leur contribution comme collègues évangéliques. Finalement l'apport de mes deux filles, Joëlle et Élise Anne, et de mon épouse, Lucie, a été crucial, sans elles j'aurais abandonné le projet qui, par moment, ajouté à ma charge pastorale, devenait trop lourd.

## INTRODUCTION

Je suis de tradition catholique mais suite à une expérience de conversion (1976), je me retrouvai au sein d'une Église qui avait comme fondateur un théologien formé au *Dallas Theological Seminary*, un séminaire évangélique américain ultra-conservateur. On m'enseigna les bases d'une théologie dite « dispensationnaliste », une théologie qui, à partir du récit biblique, découpe l'histoire de l'humanité en sept dispensations. Selon cette théologie, nous sommes présentement dans la sixième (celle de l'Église). Cette théologie a été développée par un théologien anglais du 19<sup>e</sup> siècle, John N. Darby, qui est un des fondateurs d'un groupe de chrétiens appelé les « *Plymouth Brethren* ». Il y a plusieurs Églises évangéliques de ce type au Québec. Leurs adhérents comptent parmi les plus ardents défenseurs de l'inerrance biblique et d'une interprétation littérale des Écritures. Ils mettent beaucoup d'accent sur la dépravation de l'humain et sur une eschatologie de type apocalyptique et futuriste.

En 1981, je décidai d'aller étudier en France dans un institut biblique fondé par les baptistes américains, mais géré depuis quelques générations par des théologiens évangéliques français. Tout en étant conservateurs en théologie, ils se démarquent du « dispensationnalisme » et favorisent une théologie des deux alliances<sup>1</sup>. Ils sont plus œcuméniques et leur approche herméneutique tient compte un peu plus de l'évolution des sciences et de la culture contemporaine.

---

<sup>1</sup> La théologie des deux alliances fait référence à la tradition chrétienne qui a pensé en général d'après le schéma des deux alliances, l'Ancienne et la Nouvelle. Le dispensationnalisme, quant à lui, ne pense pas en terme d'alliances, mais de dispensations.

À mon retour, je décidai de quitter les « frères étroits »<sup>2</sup> que je fréquentais depuis ma conversion et de me joindre aux Églises baptistes pour exercer le ministère pastoral. Les baptistes forment un groupe de chrétiens très disparate. Ils sont plus de cent millions à travers le monde et nous retrouvons parmi eux de nombreuses nuances théologiques, du conservatisme au libéralisme. Les Églises québécoises sont assez conservatrices, et au fil des ans je me retrouvai en tension avec certains aspects de leur théologie (relatifs à l'eschatologie et à l'œcuménisme) et de leur ecclésiologie (relatifs au ministère féminin, à la collégialité pastorale et à l'évangélisation).

Je quittai finalement les Églises baptistes (après près de 20 ans de ministère pastoral parmi eux) pour me joindre à une Église des frères mennonites faisant partie d'une petite association d'Églises québécoises appelée l'Association des Églises des frères mennonites du Québec (AEFMQ). Ils ont aussi une école théologique associée à l'Université de Montréal pour la formation théologique, appelée l'École de théologie évangélique de Montréal (ETEM). C'est là que je découvris des théologiens évangéliques québécois qui remettent en question le conservatisme des évangéliques québécois et qui essaient de définir une théologie évangélique québécoise tenant davantage compte de l'ensemble de la contribution chrétienne à la théologie et à la pratique ecclésiale. Certains de ces théologiens se définissent comme appartenant à une école de pensée évangélique et postmoderne, dont les principaux représentants sont anglo-saxons. Ils se démarquent d'une interprétation des Écritures surtout littérale et historico-grammaticale pour puiser davantage à l'ensemble des méthodes d'interprétation développées par les différentes traditions chrétiennes. À l'intérieur d'une pratique ecclésiale dite « émergente », ils se

---

<sup>2</sup> L'expression « les frères étroits », fait référence dans les milieux évangéliques à des chrétiens ultraconservateurs.

démarquent également du prosélytisme inhérent au mouvement évangélique conservateur pour favoriser une proclamation de l'Évangile qui considère davantage l'ensemble des besoins de la personne humaine. Dans cette perspective, ils cherchent à proclamer le plus naturellement possible comment l'Évangile peut faire une différence dans la recherche de solutions. Ils sont aussi plus œcuméniques que les conservateurs et parlent de l'Église non pas seulement en fonction de leur propre tradition mais dans la perspective de la grande Tradition chrétienne (qui prend en compte les traditions des confessions protestante, catholique et orthodoxe). Cette expérience est à l'origine de la réflexion qui guide ce mémoire, qui vise à comprendre l'influence du postmodernisme dans la théologie et la pratique des Églises évangéliques québécoises.

Ma rencontre avec les théologiens évangéliques postmodernes m'a conduit à vouloir me familiariser avec le courant théologique dont ils se réclament. Il ne s'agit pas ici tant de savoir si ces théologiens sont bel et bien postmodernes au sens que des philosophes postmodernes donnent à ce concept, mais de comprendre ce qu'ils entendent par postmoderne, dans le contexte de leur recherche d'un évangélisme alternatif autant sur le plan théologique qu'ecclésial.

Les théologiens évangéliques postmodernes, qui sont essentiellement anglo-saxons, remettent en question les absolus du monde moderne qui se retrouvent dans la théologie évangélique définie comme « fondationnaliste » à cause de son lien avec une épistémologie du savoir tributaire du rationalisme, et ils optent pour une théologie non fondationnaliste tributaire des penseurs postmodernes, qu'ils considèrent comme plus respectueuse de la réalité des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

Selon John Franke<sup>3</sup>, un théologien réformé, au cœur de la théologie postmoderne réside le rejet d'une approche fondationnaliste de la connaissance, mais non le rejet de fondements, qui se doivent toutefois d'être revus toujours en fonction de leurs faiblesses possibles et suite à la constante réflexion des humains. De cette nouvelle théologie surgit une pratique d'Église différente appelée « Église émergente ». Scot McKnight résume bien les courants qui se trouvent dans cette Église<sup>4</sup>. Elle est prophétique, postmoderne, elle est orientée vers une praxis qui comprend la louange, l'orthopraxie et la mission, elle est post-évangélique (post-théologie systématique). À ce sujet, McKnight écrit: « It is post-evangelical in the way that neo-evangelicalism (in the 1950s) was post-fundamentalist. It would not be unfair to call it postmodern evangelicalism. This stream flows from the conviction that the Church must always be reforming itself. <sup>5</sup> » Il écrit aussi:

« The emerging movement tends to be suspicious of systematic theology. Why? Not because we don't read systematics, but because the diversity of theologies alarms us, no genuine consensus has been achieved, God didn't reveal a systematic theology but a storied narrative, and no language is capable of capturing the Absolute Truth who alone is God. Frankly, the emerging movement loves ideas and theology. It just doesn't have an airtight system or statement of faith. We believe the Great Tradition offers various ways for telling the truth about God's redemption in Christ, but we don't believe any one theology gets it absolutely right. <sup>6</sup> »

Dans un même ordre d'idées, le théologien Brian D. McLaren, dans son livre « *A Generous Orthodoxy* »<sup>7</sup>, se fait l'avocat d'une orthodoxie généreuse au détriment d'une

<sup>3</sup> John Frank., "Reforming theology: Toward a postmodern reformed dogmatics." The Westminster theological journal 65.1 (2003), 1-26.

<sup>4</sup> Scot McKnight. "Five streams of the emerging church: key elements of the most controversial and misunderstood movement in the church today." Christianity Today 51.2 (2007), 34-39.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Brian D. McLaren. A Generous Orthodoxy: why I am a missional, evangelical, post/Protestant, liberal/conservative, mystical/poetic, biblical, charismatic/contemplative, fundamentalist/Calvinist,

orthodoxie souvent rigide et suffisante liée à l'absolutisme de ses fondements. Dans « *A New Kind of Christian* »<sup>8</sup>, écrit sous forme d'un récit qui met en place des personnages en conversation, il plaide pour un christianisme authentique qui, en étant libéré des carcans du monde moderne (le fondamentalisme et le rationalisme), demeure attaché au Dieu vivant. Il plaide pour des fondements qui sont critiquables et qui peuvent être changés, ainsi que pour un relativisme modéré nécessaire à cause, d'une part, de la fragilité humaine, et d'autre part, de son imperfection. Dans « *Réinventer l'Église* »<sup>9</sup> il nous dit ceci concernant le relativisme :

« Je ne prêche pas le relativisme absolu, logiquement absurde, mais plutôt le relativisme honnête, limité. Les postmodernes ont grandi dans le sillage post-einsteinien : la théorie de la relativité stipulant que même le temps et l'espace ne sont pas absolus. Avec raison, ils sont donc sceptiques vis-à-vis de toute affirmation radicale, et sensibles à toute ambiguïté morale, dont plusieurs sont trouvées dans la Bible... Peut-être que si nous étions plus honnêtes à propos des nombreuses ambiguïtés morales dans la Bible et la vie, les postmodernes non croyants seraient plus ouverts à nos affirmations quant à une vérité universelle, terme peut-être plus compréhensible que celui de vérité « absolue ». <sup>10</sup> »

De façon plus systématique, Robert C. Greer<sup>11</sup>, dans son livre fait à partir de sa thèse de doctorat, entend brosser un tableau des différentes options théologiques qui s'offrent en lien avec le débat sur le postmodernisme. Il en présente quatre et il choisit pour chacune un théologien important la représentant. Francis Shaeffer devient le représentant du « réalisme fondationnaliste » tandis que Karl Barth représente le « réalisme post-fondationnaliste ». John Hick, quant à lui, représente « l'antiréalisme

---

Anabaptist/Anglican, Methodist/Catholic, green, incarnational, depressed-yet-hopeful, emergent, unfinished Christian. El Cajon, CA: Youth Specialties, 2006.

<sup>8</sup> Brian D. McLaren. A new kind of Christian : a tale of two friends on a spiritual journey. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.

<sup>9</sup> Brian D. McLaren. Réinventer l'église : communiquer l'évangile dans un monde postmoderne. [Valence]: Ligue pour la lecture de la Bible, 2006.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>11</sup> Robert Greer. Mapping postmodernism : a survey of Christian options. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.

post-fondationnaliste » et George A. Lindbeck représente le « réalisme post-fondationnaliste (middle-distance) » Selon Greer, Francis Shaeffer et John Hick représentent les positions les plus extrêmes du modernisme et du postmodernisme tandis que les deux autres théologiens représentent des positions plus nuancées. Il conclut son livre en présentant les nouvelles questions qui surgissent pour l'Église dans le débat sur le postmodernisme.

Anthony Thiselton<sup>12</sup>, de son côté, compare et évalue les interprétations modernes et postmodernes du soi et de la société en relation avec la théologie chrétienne. Il explore spécialement les déclarations qui disent que ceux qui font appel à la vérité le font seulement pour déguiser leur désir de pouvoir et d'affirmation de soi dans la société comme dans la religion. Selon lui, les penseurs postmodernes voient le soi comme pris au piège dans un réseau de rôles et de performances imposé par les autres qui ne pensent qu'en fonction de leur intérêt et de leur pouvoir. Il croit qu'ils ont raison, mais il plaide pour une compréhension plus profonde du soi et de sa destinée. Il puise à ce qu'il appelle une théologie trinitaire de la promesse, afin de démontrer comment un amour inconditionnel peut remplacer la manipulation et reconstruire le soi.

Dans cette perspective, un livre a valeur de référence majeure dans le milieu évangélique. Il résume bien les préoccupations de l'ensemble des théologiens évangéliques postmodernes, tout en apportant des pistes de solutions qui s'inscrivent dans une approche constructiviste, qui considère la théologie comme une conversation dans la communauté de foi autour des symboles à travers lesquels les chrétiens expriment leur compréhension du monde qu'ils habitent. Ce livre, « *Beyond Foundationalism : Shaping*

---

<sup>12</sup> Anthony C Thiselton. Interpreting God and the postmodern self : on meaning, manipulation, and promise. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1995.

*Theology in a Postmodern Context* » (2001), a été écrit en collaboration par deux théologiens, un canadien : Stanley J. Grenz; et un américain : John R. Franke. Ces auteurs proposent trois sources au dialogue, les Écritures, la tradition et la culture et ils affirment que pour qu'une théologie chrétienne soit cohérente, elle se doit d'être trinitaire dans sa structure, communautaire dans son intégration et eschatologique dans son orientation.

Le livre de Grenz et Franke, qui exerce une profonde influence dans les milieux évangéliques postmodernes, sera discuté dans le prochain chapitre. Il me servira de base théorique pour comprendre l'influence du postmodernisme dans la théologie et la pratique des Églises évangéliques québécoises. Dans le deuxième chapitre, je rendrai compte de la réception du courant postmoderne dans des articles d'auteurs évangéliques, issus du monde anglo-saxon, afin de comprendre les grands enjeux du débat entre théologiens postmodernes et théologiens dits « conservateurs ». Ce chapitre servira de préparation au troisième chapitre, qui évaluera, l'impact d'une théologie évangélique non fondationnaliste sur la théologie et la pratique des Églises évangéliques québécoises. Ceci me permettra de voir, de façon concrète, comment se situent Églises et théologiens québécois vis-à-vis une théologie évangélique postmoderne. En conclusion, après avoir récapitulé les acquis de cette recherche, j'ouvrirai la question de l'avenir envisageable pour cette théologie et cette ecclésiologie évangélique au Québec.



## CHAPITRE 1. AU-DELÀ DU FONDATIONNALISME : FAÇONNER LA THÉOLOGIE DANS LE CONTEXTE DE LA POSTMODERNITÉ

Pour présenter l'élaboration évangélique d'une position dite postmoderne, je fais un résumé critique de l'exposé que Stanley J Grenz et John R. Franke font dans leur livre *Beyond Foundationalism-Shaping theology in a postmodern context*. Ce livre se divise en trois parties, une première qui situe la problématique d'une théologie postmoderne dans le contexte de la modernité, une deuxième qui présente les sources de la théologie, et une troisième qui propose trois éléments de structure, d'intégration et d'orientation d'une théologie chrétienne postmoderne.

### 1.1 *La théologie dans le contexte de la postmodernité*

#### 1.1.1 La fragmentation de la théologie

Selon Grenz et Franke, l'entreprise théologique contemporaine est caractérisée par une fragmentation. Ils ajoutent que cela est lié à l'influence toujours croissante des penseurs postmodernes. Ils citent à cet égard un théologien de l'Université Princeton, J. Wentzel van Huyssteen : « Even the briefest overview of our contemporary theological landscape reveals the startling fragmentation caused by what is often called « the postmodern challenge » of our times.<sup>13</sup> » Cette fragmentation n'a pas seulement lieu entre les libéraux et les conservateurs mais elle se situe à l'intérieur de chaque groupe.

---

<sup>13</sup> J. Wentzel van Huyssteen. *Tradition and task of Theology*, p.213 cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke dans *Beyond foundationalism: shaping theology in a postmodern context*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001, p.4.

Les libéraux se divisent en deux groupes, les révisonnistes<sup>14</sup> et les postlibéraux<sup>15</sup>. Les premiers veulent rester fidèles au fondement développé au dix-neuvième siècle et selon lequel la théologie doit se construire à partir de l'expérience universelle des humains. Grenz et Franke citent ici David Tracy, qui soutient que la théologie chrétienne « can best be described as philosophical reflection upon the meanings present in common human experience and language and upon the meanings present in the Christian fact »<sup>16</sup>. Il faut donc, dans cette perspective, analyser et critiquer les textes bibliques afin d'y découvrir les expériences communes à tous les humains et de développer une approche de la religion qui sera universelle et objective. La théologie doit donc s'adresser non seulement aux gens religieux, mais elle doit aussi chercher à persuader tout le monde des vérités qu'elle professe.

Les postlibéraux, quant à eux, soutiennent que cette approche pousse tous les humains à la conformité et ils adoptent plutôt une approche théologique « that seeks to redescribe and contextualize the modern world using the stories, symbols, and categories of the Bible »<sup>17</sup>. Georges Lindbeck appelle ce programme « Intratextual theology » et il le définit comme ceci: « Intratextual theology redescribes reality within the scriptural framework rather than translating Scripture into extrascriptural categories. It is the text,

---

<sup>14</sup> « Les théologiens les plus imminents associés au paradigme révisionniste sont : Paul Tillich, Karl Rahner, Hans Kung, Edward Schillebeeckx, Langdon Gilkey, Peter Hodgson, et Schubert Ogden. Francis Schüssler Fiorenza. *Foundational Theology : Jesus and the Church* (New York:Crossroad, 1984) 276-7. » Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.5.

<sup>15</sup> « Le terme post-libéral est utilisé par Georges Lindbeck afin de décrire une approche en théologie basée sur un modèle « culturel-linguistique » de la religion. Georges Lindbeck, *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age*. D'autres imminents théologiens postlibéraux sont: Hans Frei, Paul Holmer, David Kelsey, Ronald Thiemann, William Werpehowsky, William Placher, Kathryn Tanner, et Georges Hunsinger. » Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.5.

<sup>16</sup> David Tracy. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury Press, 1975. cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.5.

<sup>17</sup> Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.6.

so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text. »<sup>18</sup> La théologie post-libérale considère donc que ce qui est important, c'est que chaque communauté religieuse puisse se définir à partir de sa langue et de ses pratiques plutôt que de chercher les corrélations avec l'expérience humaine universelle et la raison. Elle est intéressée par les relations intrasystémiques des croyances à l'intérieur de la foi chrétienne et par l'articulation cohérente de ces croyances et de ces doctrines. Comme William Placher l'écrit, cette approche théologique pourvoit une explication cohérente d'une vision chrétienne du monde :

« How the world looks from a Christian perspective, with whatever persuasive force that account musters and whatever connections it may happen to make with other perspectives, but it does not systematically ground or defend or explicate that picture in terms of universal criteria of meaningfulness or truth. »<sup>19</sup>

À la suite de Roger Olson, Grenz et Franke divisent les conservateurs en deux groupes, les traditionalistes et les réformistes<sup>20</sup>. Selon Olson, les traditionalistes se caractérisent par une approche théologique qui affirme que les interprétations et les formulations traditionnelles sont normatives et obligatoires. Ils ont donc tendance à être réfractaires à toutes tentatives de révisions doctrinales et de présentations de nouvelles propositions provenant de la réflexion théologique. Les réformistes quant à eux, valorisent « the continuing process of constructive theology seeking new light breaking forth from God's word »<sup>21</sup>. Les deux groupes se distinguent sur trois sujets principaux : les frontières

<sup>18</sup> George A. Lindbeck. The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia: Westminster Press, 1984, p. 118, cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.6.

<sup>19</sup> William C. Placher. Unapologetic Theology : A Christian Voice in a Pluralistic Conservation. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1989, p.19, cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.6.

<sup>20</sup> Roger E. Olson, "The Future of Evangelical Theology." Christianity Today 42 (February 9, 1998): pp. 40-48, cité par Stanley J Grenz. et John R. Franke, p.8.

<sup>21</sup> *Id.*

théologiques, la nature et le progrès de la doctrine, et l'interaction avec les théologies non évangéliques et la culture en général.

Les traditionalistes croient que le monde évangélique se définit à partir d'un ensemble de croyances et de pratiques et ils cherchent à déterminer à partir de cela ceux qui sont à l'intérieur de cet ensemble et ceux qui sont à l'extérieur. Ils croient que pour éviter le glissement vers le relativisme et le pluralisme il faut des frontières fermes. Celles-ci sont garanties par des interprétations bibliques qui ont fait leurs preuves au cours des années, « to look to the past and acknowledge some outstanding signposts and landmarks in the history of theology as irreversible and unquestionable achievements in interpreting scripture »<sup>22</sup>. En exemple de cela, Grenz et Franke soulignent l'importance que revêtent les confessions de foi du passé pour les traditionalistes, ils y cherchent des fondements qui ne peuvent être altérés. Ils ont la même attitude envers les doctrines qu'ils croient pouvoir tirer directement des Écritures. Pour eux, ces doctrines sont l'essence même du christianisme et elles peuvent être « translated without substantial loss across cultures and languages throughout the centuries and across the continents »<sup>23</sup>. J'ajouterais qu'à cause de leurs absolus, les traditionalistes acceptent difficilement le point de vue des chrétiens qui ne partagent pas leurs convictions, qu'ils ne s'intéressent pas beaucoup à ce qu'ils font et qu'ils ont tendance à les voir comme des hérétiques. De même, ils sont réticents à intégrer la réflexion qui leur vient de leur culture dans leur projet théologique parce qu'ils croient que cela va les conduire à faire comme les libéraux, qui dilueraient la vérité afin de s'accorder avec les gens de ce monde. Au Québec, la très grande majorité des évangéliques sont des traditionalistes.

---

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *Id.*

Pour Grenz et Franke, les réformistes se démarquent des positions des traditionalistes sur ces trois sujets. Ils ne définissent pas la réalité évangélique à partir de frontières à ne pas franchir (les absolus des traditionalistes) mais plutôt à partir d'un ensemble de croyances et de pratiques qu'ils considèrent comme étant au centre de leur projet théologique<sup>24</sup>. Ils insistent sur le fait que les frontières demeurent ouvertes, et tout en s'appuyant sur ce qu'ils considèrent comme étant au cœur de leur projet théologique, ils regardent vers l'avenir pour réaliser des changements qu'ils considèrent légitimes « within the continuity of the past as the basis for the continuing vitality of evangelical theology »<sup>25</sup>. Ils considèrent les doctrines et les formulations théologiques comme étant les tentatives d'interprétations des textes bibliques par l'Église et ils ne leur donnent pas la même importance que les traditionalistes, car ils tiennent compte de la faiblesse et de la faillibilité des humains. Pour eux, l'essence du Christianisme, c'est l'action de Dieu dans la vie des êtres humains. Il y a toujours des progrès à envisager dans la formulation des doctrines et des projets théologiques et ils maintiennent qu'en réfléchissant sur le sens de la révélation biblique « in the light of contemporary problems, theology can discover new solutions that may have even seemed heretical to earlier generations steeped in philosophies and cultures alien to the biblical thought world »<sup>26</sup>.

L'aperçu qu'apportent Grenz et Franke sur la fragmentation qui existe présentement dans les milieux théologiques fait ressortir, d'une part, que les projets théologiques libéral et conservateur ont été construits tous les deux sur les postulats du

---

<sup>24</sup> « Olson defines this central evangelical core as a commitment to the Bible as the supreme norm of truth for Christian belief and practice; a supernatural worldview that is centered in a transcendent, personal God; a focus on the forgiving and transforming grace of God through Jesus-Christ in the experience of conversion; and the notion that the primary task of theology is to serve the church in its mission to make the grace of God known to the whole world. » Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.9.

<sup>25</sup> Roger E. Olson, cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.9.

<sup>26</sup> *Id.*

monde moderne, et que, finalement leurs différences ne sont pas si grandes qu'ils ont bien voulu le faire croire; et d'autre part, que le point de ralliement entre les deux mouvements pourrait justement venir de cette nouvelle approche définie comme le postmodernisme et auquel adhèrent de plus en plus de théologiens libéraux et conservateurs. L'abandon du fondationnalisme permettrait d'abord un dialogue plus fructueux au delà des absolus des uns et des autres, et de cela pourraient surgir des nuances dans les projets théologiques respectifs qui ouvriraient la porte à une plus grande collaboration à partir des éléments plus essentiels de la foi chrétienne. Dans cette nouvelle perspective, Grenz et Franke proposent une méthode théologique qui fournira un cadre à la théologie afin de lui éviter de se laisser réduire par les postulats du monde moderne tout en favorisant sa vitalité et sa pertinence pour l'Église dans ses multiples tentatives d'incarnation sociale et culturelle. Cette méthode est inscrite dans la définition de la théologie qu'ils nous présentent et elle se précise tout au long de leur livre :

« Christian theology is an ongoing, second-order, contextual, discipline that engages in critical and constructive reflection on the faith, life, and practice of the Christian community. Its task is the articulation of biblically normed, historically informed, and culturally relevant models of the Christian belief-mosaic for the purpose of assisting the community of Christ's followers, in their vocation to live as the people of God in the particular social-historical context in which they are situated. »<sup>27</sup>

### **1.1.2 Définition du postmodernisme et d'une théologie postmoderne**

Comment définir le postmodernisme? Qu'est-ce qui le caractérise? Ce n'est pas une tâche facile mais Grenz et Franke veulent proposer deux éléments fondamentaux qui sont de toute première importance pour la tâche théologique. Le postmodernisme se caractérise d'abord et avant tout par une critique et un rejet de la modernité, ainsi que par

---

<sup>27</sup> Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.16.

une tentative de vivre et de penser dans le contexte d'une « rationalité corrigée » en conséquence de l'abandon d'une épistémologie fondationnaliste. Les penseurs postmodernes proposent des projets constructifs<sup>28</sup> mais dans ce qu'ils considèrent comme un changement irréversible de la façon de comprendre le monde de la part des penseurs de toutes les disciplines :

« When one surveys the panorama of contemporary thought it is evident in field after field, in discipline after discipline, that a significant critique of modernity has arisen along with a discussion of a paradigm change. The upshot is that the kind of change under discussion is not incremental or piecemeal, but structural and thoroughgoing. »<sup>29</sup>

En somme, il y a une unité chez les penseurs postmodernes par rapport à une critique du projet moderne et de sa quête d'un savoir universel, objectif et certain, mais ils ne sont pas unis par un projet commun en remplacement de ce dernier. La pensée postmoderne est en devenir et les positions sont variées concernant l'ensemble des changements que cela implique, et cela dans toutes les disciplines. En théologie, de nombreux modèles ont été proposés afin de remplir le vide laissé par le rejet du modernisme. Kevin Vanhoozer en identifie huit: « Radical orthodoxy, postliberal theology, postconservative theology,

---

<sup>28</sup> *Ibid*, pp.19-20. Selon Grenz et Franke, Nancey Murphy, (théologienne et philosophe américaine) dans son livre « *Anglo-American Postmodernity : Philosophical Perspectives on Science, Religion and Ethics* » présente une nette distinction entre le postmodernisme européen et le postmodernisme anglo-américain qu'elle considère plus constructif. De même, toujours selon Grenz et Franke, les épistémologues réformés Alvin Plantinga et Nicholas Wolterstorff offrent une vigoureuse défense et une affirmation de la vérité tout en critiquant sévèrement la modernité. Les philosophes postanalytiques Cornel West, Jeffrey Stout et Hilary Putnam présentent, selon Grenz et Franke, une abondante critique de la modernité tout en bougeant vers des positions postmodernes. En éthique, l'approche communautaire constructive d'Alasdair McIntyre peut être appelée postmoderne. Thomas Kuhn et Stephen Toulmin ont développé des approches postmodernes constructives en philosophie des sciences. De même en théologie, les programmes théologiques des théologiens postlibéraux comme Hans Frei, Georges Lindbeck, David Kelsey, Paul Holmer et Ronald Thiemann sont tous redevables à différentes théories reliées au postmodernisme.

<sup>29</sup> Dan R. Stiver. "The uneasy Alliance between Evangelicalism and Postmodernism : A Reply to Anthony Thiselton," *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*, ed. David Dockery, Wheaton, Ill.: Bridge Point (1995): p.243, cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.21.

deconstructive a/theology, reconstructive theology, postmetaphysical theology, feminist theology, and Anglo-American postmodernity: a theology of communal praxis. »<sup>30</sup>

Cette transition se caractérise par une vision constructiviste de la vérité et du monde au détriment d'une vision réaliste. Trois éléments importants caractérisent cette nouvelle approche épistémologique. Premièrement, les penseurs postmodernes ne pensent pas que les humains peuvent voir le monde à partir d'une position avantageuse définie comme objective, mais qu'ils le construisent plutôt à partir des effets de pouvoir et des *a priori* du langage. Le langage humain décrit le monde de différentes façons dépendamment des concepts qui sont véhiculés par celui qui le parle et il est donc impossible de décrire le monde de façon objective à partir d'une seule langue. Deuxièmement, les penseurs postmodernes ne croient plus que l'on puisse décrire le monde à partir d'un métarécit qui deviendrait la norme pour expliquer l'histoire du monde. Ils affirment plutôt que les récits se doivent d'être spécifiques et locaux, et qu'ils sont intimement liés à une communauté particulière de gens. Ils manifestent la diversité et la pluralité du monde et il n'y a pas à y chercher « a grand scheme into which all of these particular stories must fit »<sup>31</sup>. Troisièmement, et plus important encore, la « rationalité corrigée » signifie le rejet d'une épistémologie fondationnaliste, c'est-à-dire la recherche d'un savoir universel, objectif et discernable par n'importe quelle personne raisonnable. Cette vision a dominé la discipline théologique du 19<sup>e</sup> siècle et du 20<sup>e</sup> siècle et elle a produit une division qui a été mentionnée au début de ce chapitre : D'un côté, les libéraux, qui ont construit leur théologie sur les fondations d'une irréfutable expérience

---

<sup>30</sup> Kevin J. Vanhoover. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming, cité par Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p.22.

<sup>31</sup> Stanley J. Grenz. et John R. Franke, p. 23.



religieuse, et de l'autre côté, les conservateurs, qui ont considéré une Bible sans erreur comme l'indéniable fondation de leur théologie.

Une théologie postmoderne est une théologie qui va au-delà du fondationnalisme. Elle se voit comme une incessante conversation : « we share as participants in the faith community as to the meaning of the symbols through which we express our understanding of the world we inhabit. »<sup>32</sup> Selon Grenz et Franke, les sources de cette conversation sont les Écritures, la tradition et la culture<sup>33</sup>. De même, une théologie chrétienne, même si elle est spécifique et locale, partage certaines choses avec l'ensemble de la communauté chrétienne. On y trouve donc ce qu'on a pu appeler une « family resemblance ». Grenz et Franke affirment que pour qu'une théologie soit vraiment chrétienne elle se doit d'être trinitaire dans sa structure, communautaire dans sa focalisation et eschatologique dans son orientation.

### **1.1.3 Le fondationnalisme : historique et critiques**

Il faut toutefois revenir brièvement sur le fondationnalisme. Qu'est-il exactement? Comment s'est-il développé, et quelles sont les critiques qui ont progressivement miné sa crédibilité au point que l'on parle maintenant de théologie au-delà de la modernité, d'une théologie postmoderne?

Grenz et Franke présentent l'histoire du fondationnalisme moderne, l'épistémologie de Descartes, sa critique par Locke, puis Reid. Ils rappellent que, à partir

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>33</sup> *Id.* Nous reviendrons sur ces sources un peu plus en détail dans la deuxième section de ce chapitre.

de là, des options théologiques se sont dessinées. En effet, le rationalisme de Descartes conduisit les théologiens à faire une différence entre la religion naturelle (qui est tributaire de la raison) et la religion révélée. Avec le temps, la première fut favorisée au détriment de la deuxième, ce qui conduisit à un scepticisme croissant et au déisme. Au dix-huitième siècle de nombreux penseurs ne pouvaient voir que deux options possibles : « (1) blindly accepting classical Christian doctrine by appeal to the Bible or the church or (2) embracing the skeptical rationalism that seemed to be the final product of the enlightened mind. »<sup>34</sup>

Toutefois, au dix-neuvième siècle, une nouvelle génération de théologiens se leva et tout en étant composée de rationalistes convaincus, ils ne voulurent pas se laisser enfermer dans ces deux options. Les théologiens de cette génération développèrent donc, d'une part, ce qui est devenu la base de la théologie protestante libérale, et d'autre part, ce qui est devenu la base de la théologie conservatrice.

Frederich Schleiermacher (1768-1834) a inspiré les libéraux concernant le rôle de l'expérience universelle des humains. Selon lui, l'essence de la religion est la conscience de la dépendance absolue ou l'expérience de la conscience de Dieu. Bien que proposée de façon toujours plus subtile et complexe, cette approche de la théologie libérale fut celle qui domina pendant tout le vingtième siècle. Shailer Mathew (1863-1941), professeur de théologie à l'université de Chicago, a mis l'emphasis sur la priorité de l'expérience sur la doctrine. Il affirme que la vie chrétienne ne réside pas dans l'acceptation d'une littérature (la Bible) mais plutôt dans la reproduction d'attitudes et dans une communion de foi avec ces croyants du passé, imparfaits moralement, mais qui découvrirent Dieu et qui furent

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 33. Les auteurs en donnent des exemples dans : McGiffert. Protestant Thought Before Kant, p. 253.

fortifiés par l'Esprit de Dieu, en sorte que leurs paroles pointaient vers le chemin de la vie<sup>35</sup>.

Les conservateurs, quant à eux, suivirent le grand théologien évangélique américain, Charles Hodge (1797-1878), professeur à l'Université Princeton, qui affirma que la Bible est sans erreur, que ce soit en doctrines, en faits ou en préceptes. Ils trouvaient donc là une fondation inerrante qui leur permit de construire des théologies systématiques très élaborées. L'inspiration biblique fut le fondement du caractère inerrant de la Bible, mais cela n'empêcha pas plusieurs parmi eux de dire que l'inerrance pouvait aussi être justifiée par des arguments rationnels, comme l'évidence empirique que la Bible contient des prophéties qui ont été éventuellement accomplies, ou de nombreux faits qui s'avèrent exacts selon eux :

« The acceptance of the foundationalists approach, together with presumed validity of metaphysical realism and the correspondence theory of truth, led conservative theologians to view the theological discipline as a science, understood in the modern sense of the study of the "ordered phenomena" which we recognize through the senses. »<sup>36</sup>

Faisons ici une petite parenthèse, pour parler du contexte québécois. Récemment, Marc Paré, professeur à l'École de théologie évangélique de Montréal, a écrit un article<sup>37</sup> dans lequel il posait certaines questions qui remettaient en question certains aspects de la doctrine de l'inerrance biblique telle que perçue par les évangéliques. Il a été la cible de critiques acerbes de la part de plusieurs de ses coreligionnaires. Selon eux, l'inerrance fait partie de ces frontières qu'il ne faut pas remettre en question. De même, Steve

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.35. Pour l'ensemble des déclarations de Shailer Matthews il faut lire The faith of Modernism. New-York : Macmillan, 1924.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>37</sup> Marc Paré. « L'inerrance chez les évangéliques. » Scriptura 7/2 (2005) : pp. 47-67.

Robitaille<sup>38</sup> et Glenn Smith<sup>39</sup> écrivant dans le même numéro de la revue ont aussi été la cible de critiques venant des évangéliques traditionalistes québécois. Cette polémique locale illustre éloquemment l'influence du courant conservateur sur l'évangélisme québécois, au moment où des voix évangéliques proposent une alternative.

#### **1.1.4 La quête d'une épistémologie alternative**

Grenz et Franke précisent que le fondationnalisme moderne a été la cible de critiques depuis sa naissance. Toutefois, c'est surtout au 20<sup>e</sup> siècle que de nombreux philosophes, à la suite de Charles Sanders Peirce (1839-1914) qui a été une des figures fondatrices du tournant non fondationnaliste aux États-Unis, conscients plus que jamais de la faiblesse de l'épistémologie rationaliste, cherchèrent des alternatives pertinentes. Ils s'attaquèrent surtout à l'hypothèse de la nécessité d'établir les premiers principes de la philosophie avant de s'engager à construire le savoir et à la préoccupation qui supporte la quête de croyances fondamentales inébranlables.

Je retiendrai surtout de l'exposé de Grenz et Franke l'argument de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)<sup>40</sup>, qui a soutenu que chaque usage d'un langage se déploie à l'intérieur d'un système qui a ses propres règles. Il a appelé ce concept « language games ». Pour pouvoir jouer un jeu, il nous faut connaître ses règles, chaque jeu ayant ses

---

<sup>38</sup> Steve Robitaille. « La fin de la cohésion doctrinale évangélique? Les enjeux identitaires de la théologie évangélique post-conservatrices » *Scriptura* 7/2 (2005) : pp. 69-84.

<sup>39</sup> Glenn Smith. « Le mouvement évangélique au Québec depuis 1960 » *Scriptura* 7/2: pp. 29-46. Smith a été critiqué à cause de son penchant trop marqué pour l'œcuménisme, une autre frontière difficile à franchir pour les évangéliques traditionalistes.

<sup>40</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, pp. 42, 52. Ludwig Wittgenstein est un philosophe autrichien qui apporta des contributions décisives à la logique, à la théorie des fondements des mathématiques et à la philosophie du langage, mais il fut précédé par Ferdinand de Saussure (1857-1913), le père de la linguistique actuelle. En contraste avec ses prédécesseurs qui voyaient le langage comme un phénomène naturel qui se développe selon des règles fixes, Saussure a proposé que le langage soit un phénomène social et qu'un système linguistique soit le produit d'une convention sociale. Les structuralistes comme l'anthropologue Claude Lévi-Strauss ont construit sur l'apport de Saussure. Leurs efforts et ceux d'autres

propres règles. Il en est ainsi du langage : pour pouvoir comprendre une langue il faut connaître ses règles et elles peuvent avoir peu de choses en commun avec celles des autres langues. Cela remet en question le réalisme métaphysique, c'est-à-dire la possibilité de trouver des vérités universelles dans le texte (biblique ou fondateur). Pour Wittgenstein, le sens et la vérité ne sont pas inter reliés directement à un monde extérieur de faits qui attendent d'être saisis et compris. Ils sont plutôt des fonctions internes du langage. Parce que le sens des déclarations est dépendant du contexte, c'est-à-dire du « jeu linguistique » dans lequel elles apparaissent, chaque phrase peut avoir autant de sens qu'elle a de contextes. Plutôt que de parler d'une vérité finale on ne peut parler que d'une vérité dans le contexte où elle se parle. Wittgenstein va encore plus loin en disant que si on considère le langage comme un « jeu », on présume qu'il ne peut avoir sa genèse « in the individual mind grasping truth or facts about the world and then expressing it in statements. Rather, language is a social phenomenon, and any statement acquires its meaning within the process of social interaction. »<sup>41</sup> En théologie, cela implique que la Bible ne peut pas être la seule source de vérité. C'est la raison pour laquelle Grenz et Franke proposent trois sources pour la théologie. La Bible se doit d'être interprétée en dialogue avec la tradition et la culture, car comme le dit Wittgenstein, les significations du langage sont forgées dans l'interaction sociale.

---

partisans ont donné lieu à ce qui a été connu comme la « sociologie du savoir ». Ils ont fait des liens entre la culture (le langage est inclus), l'identité et la cohésion sociale.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.42 Il y a des discussions sur ce sujet dans le livre : Ludwig Wittgenstein. Philosophical investigations. 1.65, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford : Basil Blackwell, 1953, p. 32. Vous pouvez voir aussi Robert C. Salomon. Continental Philosophy since 1750 : The Rise and Fall of the Self. Oxford; Oxford University Press, 1988, p. 150.

### 1.1.5 La théologie après le fondationnalisme

De nombreux théologiens ont essayé de refondre la théologie dans le contexte du post-fondationnalisme. Grenz et Franke soulignent entre autres l'apport de deux d'entre eux, que je résume ici pour montrer les bases sur lesquelles ils s'appuient pour proposer une théologie évangélique postmoderne qui sort du fondationnalisme.

Wolfhart Pannenberg affirme que la vision biblique parle d'une vérité qui est essentiellement historique. La vérité est ce qui se révèle progressivement à travers le temps et qui connaîtra son apogée dans les événements de la fin. Cette fin est constamment anticipée dans le présent. Selon lui, la vérité qui émerge à la fin est la vérité de Dieu, qu'il voit comme « the reality that determines everything »<sup>42</sup>. Nos déclarations théologiques sont comme toutes les autres affirmations : elles sont des hypothèses à analyser.

George A. Lindbeck, pour sa part, propose une méthode théologique qu'il appelle « cultural-linguistic ». Il déclare que les doctrines sont comme des règles de grammaire. Elles constituent ce que l'on pourrait appeler les règles du discours de la communauté croyante. Elles agissent comme des normes qui instruisent les adhérents sur la manière de penser et de vivre dans le monde. Donc, comme des règles de grammaire, la doctrine de l'Église a une fonction régulatrice : « serving as community authoritative rules of discourse, attitude and action. »<sup>43</sup> Elles constituent des enseignements essentiels : « teachings regarding beliefs and practices that are considered essential to the identity or welfare of the group. » Comme telles, elles indiquent : « what constitutes faithful

---

<sup>42</sup> Wolfhart Pannenberg. "The Nature of a Theological Statement," *Zygon* 7. no.1 March (1972): p. 11, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 44.

<sup>43</sup> George A. Lindbeck. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984, p. 18, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.45.

adherence to a community. »<sup>44</sup> Il n'est pas possible de considérer les doctrines de l'Église comme objectives : elles n'affirment rien à propos de la réalité, elles ne sont pas des déclarations sur la nature de Dieu, mais elles sont plutôt des affirmations qui aident à parler de Dieu. Les doctrines sont vraies surtout dans le cadre d'un ensemble se rapportant à la parole, à la réflexion, aux sentiments et à l'action. La méthode de Lindbeck le conduit dès lors à une approche théologique intra-textuelle: « this theology draws from the text to explore what it means to articulate and live out the community's vision within a specific time and place. »<sup>45</sup>

Dans une même perspective, Grenz et Franke soutiennent qu'il est possible de construire la théologie chrétienne en ayant comme base la communauté des croyants. Ils affirment que la communauté joue un rôle dans le façonnement de la rationalité, dans l'élaboration des croyances de base et dans l'évaluation de nouvelles affirmations. Grenz et Franke avancent dès lors que:

«This focus returns theological reflection to its proper primary location within the believing community, in contrast to the Enlightenment ideal that effectively took theology out of the church and put it in the academy. More specifically, nonfoundationalist approaches see Christian theology as an activity of the community that gathers around Jesus the Christ. This has far-reaching implications for theology and theological method. »<sup>46</sup>

Les croyants se rassemblent donc autour de Jésus-Christ parce qu'ils ont rencontré Dieu en Jésus-Christ dans une perspective rédemptrice. Ils racontent comment cela leur est arrivé, ce qui contribue à construire leur identité. À travers le Christ, chacun est établi individuellement comme croyant, et le même processus à l'échelle collective établit une communauté de croyants. Ils racontent leur histoire parallèlement avec les

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 74, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.45.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 113, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.46.

<sup>46</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 48.

récits bibliques qui font référence à de telles rencontres. Comme chrétien, ils partagent un récit qui constitue leur identité.

Mais il ne faut pas confondre cette expérience avec le vieux libéralisme protestant, dont elle se démarque sous deux aspects. Premièrement, Grenz et Franke n'affirment pas que cette expérience est universelle, c'est-à-dire qu'elle peut être identique à ce que d'autres vivent dans d'autres confessions religieuses. Au contraire, ils affirment qu'elle est spécifique au christianisme, qu'elle est le fondement de l'identité chrétienne, qu'elle est partagée seulement par ceux qui font partie de la communauté chrétienne. Deuxièmement, disent Grenz et Franke, un cadre interprétatif précède l'expérience, alors que pour les libéraux l'expérience est fondamentale et précède le cadre interprétatif. Ainsi, pour que l'expérience ait lieu, il lui faut déjà un cadre cognitif. Donc, l'expérience est dépendante d'un tel cadre qui met de l'avant une interprétation religieuse spécifique du monde<sup>47</sup>. En ce sens, Lindbeck a raison de dire que les religions produisent des expériences religieuses plutôt que d'en être l'expression.

Il est donc très important pour la communauté chrétienne de chercher à comprendre, à clarifier et à délimiter son cadre interprétatif dans la perspective des actions de Dieu en faveur de toute la création, tel que raconté dans les récits bibliques : « In this sense, we might say that the specifically Christian-experience-facilitating interpretive framework, arising as it does out of the biblical narrative, is « basic », for Christian theology. »<sup>48</sup> L'entreprise théologique consiste à mettre de l'avant d'une manière systématique, un cadre interprétatif chrétien bien soutenu par la Bible pour la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.49. Voir des exemples dans: Owen C. Thomas, "Theology and Experience," Harvard Theological Review 78/1-2 January-April (1985) : p. 192.

<sup>48</sup> *Id.*



sauvegarde de la mission de l'Église dans le contexte contemporain. Cela ressemblera à un ensemble de doctrines qui s'imbriqueront les unes dans les autres afin de préciser la façon chrétienne de voir le monde :

« This worldview is truly theological and specifically Christian because it involves an understanding of the entire universe and of ourselves in connection with the God of the Bible and the biblical narrative of God bringing creation to its divinely destined goal. Not only does the theological task entail explicating the doctrinal mosaic, but, as Pannenberg has argued, it also includes demonstrating the explicative power of the Christian faith. It indicates the interconnectedness of the set of doctrines and the value of the Christian worldview for illuminating human experience as well as human understanding of our world. »<sup>49</sup>

Grenz et Franke reviennent sur le langage et sur son importance dans l'objectivation du monde et de l'entreprise théologique. Ils notent que des sociologues contemporains ont fait des liens entre le rôle de la société en général et du langage en particulier dans la construction du monde. Ils présentent le langage comme un phénomène social et le système linguistique comme le produit d'une convention sociale.<sup>50</sup> Ils font des liens entre la culture (le langage est inclus), l'identité personnelle et la cohésion sociale. Selon eux, la culture génère un contexte partagé, dans lequel les gens s'engagent dans la construction du sens et dans la tâche de donner un sens à ce monde. Le langage joue un rôle crucial dans ce processus. Selon Peter Berger et Thomas Luckman, « language objectivates the shared experiences and makes them available to all within the linguistic community, thus becoming both the basis and the instrument of the collective stock of knowledge »<sup>51</sup>. Dans cette perspective, la théologie explore la construction du

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.51.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.52. Par exemple, voir David Holdcroft. Saussure: Signs, System and Arbitrariness Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 7-8.

<sup>51</sup> Peter L. Berger and Thomas Luckmann. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. New-York: Anchor Books, 1967, p. 68, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.53.

monde, la formation du savoir et la formation de l'identité à travers le langage de la communauté.

Pour Grenz et Franke, d'un point de vue chrétien, le monde revêt une certaine objectivité. Mais cette objectivité n'en est pas une de type statique, qui existerait en dehors du monde, ni une objectivité temporaire qui existerait en fonction de nos réalités sociologiques et linguistiques. Il s'agit plutôt d'une objectivité qui perçoit le monde comme Dieu veut qu'il soit, parce que ce que Dieu veut n'est pas une réalité présente mais une réalité future. Il s'agit d'une objectivité eschatologique. Elle est perçue à travers les lentilles de l'Évangile. Le monde que Dieu veut est plus réel que celui qui existe dans le présent parce qu'il ne peut être ébranlé : c'est la volonté de Dieu pour la Création. Cela a des implications importantes en théologie parce que cette objectivité ramène l'Église à sa responsabilité de construire dans le présent ce monde eschatologique qui repose sur les valeurs et les principes de l'Évangile. Nous participons avec Dieu à la construction de ce monde à travers le pouvoir constructif du langage, par le pouvoir du Saint-Esprit en nous et parmi nous. La voie principale du Saint-Esprit pour agir est le texte biblique :

« The Spirit goal is to bring us to view all reality in accordance with God's program of molding creation into conformity with the divine eternal purpose through Jesus Christ, the Son, so that as the community of Christ we might inhabit a world that truly reflects God's purposes for creation. Because this program is in part linguistic, participating in it is theological Work! »<sup>52</sup>

Cet argument est l'un des apports principaux du livre de Grenz et Franke et à mon sens l'un des aspects importants d'une théologie évangélique qui essaie de concilier les concepts de réalité et d'objectivité dans une perspective postmoderne avec l'Évangile comme fondement.

---

<sup>52</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.54.

## 1.2 Les sources de la théologie

Dans cette nouvelle perspective, Grenz et Franke voient trois sources à la théologie et ils leur donnent à chacune une caractéristique précise. De la Bible, ils disent qu'elle doit être la « norme des normes » en théologie. De la tradition, ils soutiennent qu'elle doit être « la trajectoire herméneutique » de la théologie. De la culture, ils affirment qu'elle doit être le « lieu d'enchâssement » de la théologie<sup>53</sup>.

### 1.2.1 La Bible

Grenz et Franke se demandent comment éviter le piège du fondationnalisme dans l'appropriation du message biblique. Les libéraux cherchent à savoir quelle est la vraie histoire et quelles sont les intentions de l'auteur biblique afin de repérer dans le texte l'expérience religieuse universelle. Les conservateurs, eux, cherchent à trouver les doctrines vers lesquelles le texte pointe et qui leur permettront de déduire des propositions fondamentales. Grenz et Franke proposent l'approche narrative et l'intra-textualité comme étant des approches plus sensibles au texte. Ils citent Hans Frei, pour qui « the point of a biblical narrative does not lie in some event in ancient history that supposedly stands behind the text but in the meaning of the narrative itself »<sup>54</sup>. Ils apprécient particulièrement la théorie des actes de langage (*speech-act theory*) telle que développée par J. L. Austin<sup>55</sup>. Ce dernier distingue trois composantes dans un énoncé :

---

<sup>53</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 57-166.

<sup>54</sup> Hans Frei. *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, conn.: Yale University Press, 1974, pp. 280-281, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.73.

<sup>55</sup> Voir J.L. Austin. *How to do things with words*, ed. J.O. Urmson and Marian Sbisa, 2<sup>nd</sup> ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 73.

« The locutionary act, the illocutionary act, and the perlocutionary act. These correspond roughly with how a sentence is enunciated (the locutionary act), what the speaker intended to do by the enunciation (the illocutionary act), and what the speaker achieved by the act of enunciating (the perlocutionary act).»<sup>56</sup>

Quand le Saint-Esprit s'adresse à nous par le moyen de la Bible, il le fait premièrement à travers un acte illocutionnaire. Notre tâche est de découvrir non seulement le message dans le texte (acte locutionnaire), mais surtout les intentions qui s'y cachent, ce que le texte produit (acte illocutionnaire), car les intentions de l'Esprit s'y manifestent, afin de nous parler dans notre propre contexte. Cela implique qu'à travers l'action de l'Esprit nous sommes amenés à découvrir à nouveau le sens du texte, mais dans notre propre situation.

Mais il faut ensuite se demander quel acte perlocutionnaire le texte biblique accomplit et quel est le rôle du St-Esprit par rapport à celui-ci. La réponse de Grenz et Franke à cette question est que le Saint-Esprit veut participer à la création du monde dans lequel les humains vivent. Selon Paul Ricoeur, le texte pointe toujours au-delà de lui-même, le sens d'un texte « is not behind the text, but in front of it, it points towards a possible world »<sup>57</sup>. Le texte est donc très fécond, il déploie, à travers l'intervention du Saint-Esprit, des modes d'actions et d'être qui dépassent le message de base et les intentions de l'auteur. Nous devons donc chercher constamment à réinterpréter le texte parce qu'il contribue à construire le monde dans lequel nous sommes actuellement. Pour Grenz et Franke, le travail du Saint-Esprit est donc ultimement de contribuer à la création

---

<sup>56</sup> Pour un résumé de cette approche, voir Kevin J. Vahoozer, "The Semantics of Biblical Literature : Truth and Scripture's Diverse literary Forms," Hermeneutics, Authority, and Canon, ed. D.A. Carson and John D. Woodbridge, Grand Rapids: Zondervan (1986): pp. 85-92, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 73.

<sup>57</sup> Paul Ricoeur. Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of meaning. Fort Worth, Tex. : Texas Christian University Press, 1976, p. 87, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 73. Voir aussi Hermeneutics and the Human Science : Essays on Language, Action and Interpretations, éd. et trad. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 176-81.

d'un monde tel que voulu par Dieu. Là où est l'Esprit de Dieu, la vie prend forme et fleurit.

Cela se fait dans le contexte privilégié de la communauté, là où sont rassemblés ces gens qui sont liés dans leur identité par leur connaissance de Jésus-Christ, qui les a réconciliés avec lui-même et qui leur permet de se réconcilier avec leurs semblables et de former un monde toujours en devenir : « In this task, the Bible plays a crucial role, for the Spirit creates this new community by speaking through scripture, that is, by appropriating the biblical text. »<sup>58</sup> La Bible oriente notre présent en perspective du passé et de l'avenir: « The Spirit speaks to us through the text - appropriates the biblical vision of the divinely intended new creation - so that we might view our situation in the light of God's future, which in fact is already at work in us and among us (e.g., Rom, 8:9-30). »<sup>59</sup>

La théologie, dans cette perspective, a la responsabilité de fournir les outils nécessaires afin de bien interpréter le texte biblique. Les doctrines et les théologies systématiques ne sont pas une fin en soi de la tâche herméneutique, elles sont plutôt des outils au service du texte, afin que le Saint-Esprit puisse produire le monde voulu par Dieu dans et par la communauté des croyants. Grenz et Franke mentionnent, d'une part, la réalité de la subjectivité dans la tâche herméneutique, et d'autre part, l'importance de l'exégèse afin de maximiser la possibilité de compréhension des textes dans leurs contextes respectifs.

---

<sup>58</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 79.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 81.

### 1.2.2 La Tradition

Grenz et Franke expliquent pourquoi la tradition se doit d'être la trajectoire herméneutique de la théologie. D'abord parce que la Bible, qui est la norme des normes en théologie, doit être interprétée, et que cette interprétation doit se faire à l'intérieur de la tradition chrétienne. C'est la tâche de la communauté chrétienne de fournir des outils afin que le Saint-Esprit puisse rendre le texte vivant et actif dans la vie des croyants et fournir en même temps un cadre interprétatif du monde en relation d'une part, avec la vision du monde eschatologique de Dieu et, d'autre part, avec la réalité culturelle. Depuis la fondation de l'Église, les chrétiens s'y sont appliqués et il faut aujourd'hui continuer le processus, en respect de ce qui a été fait et en continuité à partir de la situation contemporaine.

Grenz et Franke font remarquer qu'il existe depuis quelques décennies un renouveau d'intérêt sur la question du lien entre la Bible et la tradition et ils mentionnent les rencontres importantes qu'il y a eu entre les théologiens protestants et catholiques à la suite du Concile Vatican II<sup>60</sup>. Ils estiment que la plus grande contribution de ces rencontres est la reconnaissance du fait que la tradition et la Bible sont intimement liées dans la tâche herméneutique, qu'elles n'agissent pas comme des réservoirs séparés contenant chacun « a certain portion of divinely revealed truth »<sup>61</sup>. Mais la question demeure dans les milieux traditionnels catholiques et protestants de savoir qu'est-ce qui a

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.113. Ils mentionnent des rencontres qui ont eu lieu à Montréal en 1960 et qui s'intitulaient « Montreal Conference on Faith and Order »

<sup>61</sup> Avery Dulles. "Scripture : Recent Protestant and Catholic Views," *The Authoritative Word*, ed. Donald Mckim, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (1983): pp. 250-260, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 114.

la priorité, les Écritures ou la tradition de l'Église? Grenz et Franke voient là une impasse qu'il serait cependant possible de surmonter:

« Posing this question in this matter is ultimately unhelpful in that it rests on a foundational understanding of the derivation of knowledge as discussed [earlier]. Consequently, a shift to a nonfoundationalist conception can assist in moving the discussion beyond this impasse. »<sup>62</sup>

Dans cette perspective, ils parlent d'un concept plus élargi de l'inspiration, ce qui contribue à voir la tradition différemment. Le *Sola Scriptura* des réformateurs protestants a été proclamé pour corriger un abus de la tradition à l'égard du texte canonique, mais la « Scriptura » ne peut jamais être « Sola », elle est irrémédiablement liée à la tradition qui l'a vu naître et les deux font partie de l'action de l'Esprit. La communauté fonde le texte et le texte fonde la communauté :

« In this conception, the authority of both scripture and tradition is ultimately an authority derived from the work of the Spirit. Each is part of an organic unity, so that even though scripture and tradition are distinguishable, they are fundamentally inseparable. In other words, neither scripture nor tradition is inherently authoritative in the foundationalist sense of providing self-evident, noninferential, incorrigible grounds for constructing theological assertions. The authority of each –tradition as well as scripture- is contingent on the work of the Spirit, and both scripture and tradition are fundamental components within an interrelated web of beliefs that constitutes the Christian faith. »<sup>63</sup>

À partir de cette réflexion de Grenz et Franke on peut se demander ce que le Saint-Esprit veut dire aux chrétiens au début de ce 21<sup>ème</sup> siècle afin que l'Église contribue à la construction d'un nouveau monde. La tradition se situe entre la Bible et la culture et elle permet de faire le pont entre les deux. Elle n'est pas un concept statique figé dans le temps et dans l'espace mais elle est au contraire une réalité dynamique et vivante, elle permet le développement et la croissance. Elle est caractérisée par la continuité et par le

---

<sup>62</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 114.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.117.

changement. Elle se réfère à tout ce qui a été dit jusque là, à des consensus ecclésiaux sur les croyances et aux débats marquants sur certains sujets à des époques précises. La tradition se développe en prenant en considération les sujets de l'heure, ceux qui préoccupent les hommes et les femmes d'aujourd'hui, et elle permet de voir comment les textes, de façon dynamique et actuelle, peuvent fournir des pistes de réflexions à ce propos, comme le disent si bien Grenz et Franke :

« The ultimate purpose of theology is not simply to establish « right belief » but to assist the Christian community in its vocation to *live* as the people of God in the particular social-historical context in which they are situated. The goal of theology is to facilitate and enable authentic “performance” of the Christian faith by the community in its various cultural locations. Tradition provides an essential component in this process. »<sup>64</sup>

### 1.2.3 La culture

Quelle est la place de la culture dans l'entreprise théologique? Grenz et Franke mentionnent que selon Paul Tillich, Peter Berger et Thomas Luckmann la religion a joué un grand rôle dans la formation de ce qui a été appelé la culture. Pour Tillich<sup>65</sup> elle est la substance de la culture. Berger et Luckmann, quant à eux, font référence à un lien sociologique entre la culture et la religion : « religion has played a decisive part in the construction and maintenance of the universes, that is, in the socially constructed worlds humans inhabit. »<sup>66</sup> D'autres penseurs font un lien entre la religion et la formation de l'identité : « it is the function of religious images in visual piety to secure the world or sense of reality in which the self finds its existence. »<sup>67</sup> Grenz et Franke mentionnent que

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>65</sup> Paul Tillich. Theology of Culture, ed. Robert C. Kimball, New-York: Oxford, 1959, pp. 42-43, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.148.

<sup>66</sup> Peter L. Berger and Thomas Luckman. “Sociology of Religion and Sociology of Knowledge,” Sociology and Social Research, 47 (1963) : p. 422, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 148.

<sup>67</sup> David Morgan. Visual Piety : A History and Theory of Popular Images. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998, p. 205, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 149.



pendant le Moyen Âge, la culture était liée de très près à la religion : les artistes faisaient leurs œuvres en fonction des thèmes religieux et, l'univers linguistique en grande partie servait à l'enseignement religieux. Cela diminua à la Renaissance et jusqu'à aujourd'hui, mais récemment, poursuivent Grenz et Franke, il y a une résurgence de ce qui est appelé la « re-spiritualisation » de la culture. En Amérique du Nord on s'aperçoit que l'intérêt pour la religion institutionnalisée a diminué, mais pas celui pour la spiritualité. Grenz et Franke citent ici Tom Beaudoin, qui observe chez les gens de la génération X un intérêt renouvelé pour les symboles, les valeurs et les rituels religieux, qu'ils adaptent de diverses façons. Toujours selon Beaudoin, aux boomers la culture pop a fourni des icônes (Elvis Presley, les Beatles etc.) qu'ils vénèrent. Ce lien entre les gens et la spiritualité fait dire à Beaudoin: « we are nurtured by the amniotic fluid of popular culture with the media as a primary source of meaning... We express our religious interests, dreams, fears, hopes, and desires through popular culture. »<sup>68</sup> Qu'est-ce que cela implique pour la théologie?

Selon Grenz et Franke, cela implique qu'il est impossible de négliger le lien entre la religion et la culture. S'il y a un danger d'un accommodement trop grand avec les valeurs véhiculées par la culture, il y a aussi celui de développer une théologie sans considérer l'importance de la culture. Grenz et Franke recherchent une approche non fondationnaliste dans l'interaction entre la théologie et la culture. Pour ce faire, ils proposent de reconnaître que chaque théologie appartient à un contexte particulier et qu'elle a des conditionnements reliés à ce contexte. Le théologien doit donc sérieusement essayer de saisir ce contexte, qui est partie intégrante de sa théologie. Les sujets habitent

---

<sup>68</sup> Tom Beaudoin. Virtual Faith : The irreverent Spiritual Quest of Generation X. San Francisco: Jossey-Bass, 1998, p. 22, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 150.

un monde qui est construit socialement et qui a son propre langage, ses concepts cognitifs, ses images et ses symboles. Tout cela contribue à développer un monde qui est le leur, qui a un sens et qui permet à l'individu de développer une identité personnelle. Le chrétien fait aussi partie de ce monde, son identité personnelle est aussi formée par son lien avec sa culture, il ne doit pas la renier, car ce serait se renier lui-même. L'Évangile lui a permis d'entrer en contact avec le Christ du texte biblique, mais tel que ceux-ci sont vus en perspective de deux mille ans d'histoire du christianisme et de réflexion des textes. Le chrétien doit donc être à l'écoute de lui-même dans un premier temps, c'est-à-dire à l'écoute de sa propre culture : que lui dit-elle sur la façon de voir le monde qu'il habite et sur la manière dont il doit vivre dans ce monde ? Et, dans un deuxième temps, il est en conversation avec la communauté chrétienne, afin de scruter les différences entre ce qui lui vient de sa culture sociale et de sa culture théologique, pour ensuite finalement « répondre » :

« This includes, of course, offering a theological informed appraisal of the beliefs and meaning structures expressed in cultural phenomena. « Responding » also involves ascertaining the extent to which the cultural artifact offers a bridge for engaging the Christian faith with those who find in the item an expression of their own sensitivities- that is in what sense (if any) the item serves as a point of contact with the gospel or even an expression of gospel or even an expression of gospel sensitivities. » <sup>69</sup>

Grenz et Franke font ensuite un lien entre la culture, la théologie et le travail du Saint-Esprit. Selon eux, les théologiens n'écoutent pas la culture uniquement afin de trouver un moyen de contact avec leurs compatriotes, mais aussi parce que la culture enrichit la théologie, elle fait partie de ces éléments qui contribuent à une meilleure

---

<sup>69</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 160.

théologie avec la tradition et la Bible. Elle enrichit la théologie parce que l'Esprit y est actif, il est présent parce qu'il est le principe même de toute vie. L'Église n'est pas la seule dépositaire de la vérité et le lieu unique où opère l'Esprit contrairement à ce que beaucoup de théologiens affirment. Les écrivains bibliques présentent une vision plus large de l'œuvre de l'Esprit faisant le lien entre les mots « esprit », « souffle » et « vie » dans leur présentation de sa réalité. Les anciens Hébreux parlaient de l'Esprit comme étant le pouvoir créateur de Dieu (Gn 1 :2; 2 :7) et le soutien de la vie (Ps 104 :29-30; Es 32 :15; Jb 27 :3; 34 :14-15). Il est certain que la théologie doit maintenir un certain esprit critique par rapport à la culture, mais selon Grenz et Franke il faut considérer que celle-ci est rien de moins que le lieu d'enchâssement de la théologie, les deux étant inséparables.

Grenz et Franke reviennent aussi au lien à faire entre la culture et la communauté chrétienne. D'entrée de jeu, ils disent qu'il faut considérer l'Église comme une culture, une culture particulière mais qui partage avec d'autres groupes les éléments constitutifs d'un groupe social comme les symboles, les images, les rituels, etc. À ce titre, sa tâche principale est d'entrer en conversation avec les autres autour d'elle afin de chercher avec eux le sens de la condition humaine. Cette réflexion se fait dans un contexte culturel spécifique, et c'est pourquoi la théologie se doit d'être locale, elle doit être « the reflection and articulation of a particular group in a particular moment of their ongoing existence in the world »<sup>70</sup>. Mais en même temps, elle partage avec d'autres théologies chrétiennes spécifiques des choses en commun : « a similar pattern, shape, or style. »<sup>71</sup> Qu'est-ce qui caractérise ce style, cette ressemblance? À cette question Grenz et Franke

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>71</sup> *Id.*

proposent la réponse suivante : « All truly Christian local theologies are trinitarian in content, communitarian in focus, and eschatological in orientation. »<sup>72</sup>

### ***1.3 Les éléments de structure, d'intégration et d'orientation de la théologie***

#### **1.3.1 La Trinité**

Grenz et Franke sont conscients que la doctrine de la Trinité a été remise en question par d'éminents penseurs comme Schleiermacher et Kant<sup>73</sup>. Le premier n'y a consacré que 50 pages dans son livre de 750 pages sur la foi chrétienne, disant que ce mystère allait contre la nature même de la théologie. Le deuxième a déclaré que la doctrine conduit à « absolutely nothing worthwhile for practical, everyday life »<sup>74</sup>. Grenz et Franke sont toutefois convaincus, avec d'autres penseurs comme Colin Gunton, Karl Rahner, Karl Barth et David Cunningham, que la doctrine de la Trinité est au cœur de tout véritable exposé théologique. Ils nient qu'elle soit pure spéculation et affirment que c'est d'elle que surgit toute la tâche théologique :

« The Christian understanding of God as triune offers a fruitful starting point for theological and ethical reflection. In fact, we would go further, claiming that the Trinity provides the structuring motif for Christian Theology. Building from the sources for theology set forth in the previous chapters, we argue that theology must be Trinitarian because this structure reflects the biblical narrative, dominates the Christian tradition, and resonates with the cultural moment. Unpacking this thesis implicitly indicates in part what it means to pursue a theology that is Trinitarian. »<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> *Id.*

<sup>73</sup> Friedrich Schleiermacher. *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh and J. Stewart, Edinburgh: T.& T. Clark, 1928, p. 748, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 171.

<sup>74</sup> Cité dans le livre de Jürgen Moltmann. *The Trinity and the Kingdom of God*, trans Margaret Kohl, London: SCM Press, 1981, p. 6, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 171.

<sup>75</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.172.

Pour Grenz et Franke, cela conduit méthodologiquement vers deux directions. D'une part, vers un Dieu qui se révèle par et dans la création, jusqu'au moment ultime de la venue du Christ et du travail de l'Esprit dans une nouvelle dynamique de révélation de la vie trinitaire du Dieu éternel. Cela montre que la théologie vue de cette perspective est dépendante de la christologie et de la pneumatologie. D'autre part, cette construction théologique part aussi de l'éternelle réalité du Dieu trinitaire qui est confessé à travers les âges par l'Église œcuménique et mène à une compréhension de cette personne trinitaire dans l'œuvre de la création et de la rédemption. Ils affirment également :

« More specifically, we asserted that in a trinitarian theology the three central aspects-theology (proper), Christology, and pneumatology- are interrelated. One further aspect of a truly Trinitarian theology remains to be mentioned, a dimension that links the divine and the human or the theological and the anthropological. »<sup>76</sup>

Cette dimension va permettre de statuer que la nature trinitaire de Dieu est le modèle transcendant des relations humaines et confirme le concept théologique que l'humain est créé à l'image de Dieu. Il faut donc parler à cet effet du caractère relationnel de Dieu, ce qui est d'ailleurs un des éléments sur lequel on a mis l'emphasis dans le renouveau d'intérêt contemporain au sujet de la Trinité. L'accent traditionnel sur la substance de Dieu a été critiqué par les théologiens contemporains qui ont argumenté que cela impliquait que Dieu est un individu isolé et solitaire alors que les récits bibliques le révèlent comme un Dieu qui est entré en relation d'amour avec sa création. Ils disent donc en conséquence que l'accent devrait être sur son caractère relationnel. Catherine Laguna argumente que :

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 192.

«... *person* rather than *substance* is the primary ontological category, and notes that the ultimate source of reality is not a « by-itself » but a person, a « toward-another. » She concludes that the triune God is « self –communicating » and exists from all eternity « in relation to another ». »<sup>77</sup>

Au cœur de ce consensus contemporain sur l'importance de la relationalité de Dieu il y a l'affirmation que Dieu est amour. Cela explique la relation qui unit les trois personnes de la Trinité de toute éternité. L'amour est un concept relationnel, il requiert un sujet et un objet, et Dieu est la communauté de l'amour, il est donc question ici de la trinité sociale. L'intérêt de la société contemporaine est donc rejoint pour une reconceptualisation de la nature de la personne et du soi en réaction à l'individualisme radical engendré par l'âge des Lumières avec son élévation de l'individu isolé et fondamentalement détaché du monde :

« The modern self became self-created and self-sufficient, the highly centered « true inner person » persisting through time and standing above the vacillations and shifting relationships that characterize day-by-day living. The self was seen as the autonomous, individual subject, who enters into relationships (whether with other humans, with « nature », or even with God) as a preexisting « given ». »<sup>78</sup>

Il y a donc un soi postmoderne qui a surgi du rejet du soi de la modernité. Il a comme postulat que le soi est dans un certain sens constitué par ses relations sociales. Les penseurs postmodernes voient le soi comme étant en interaction continuelle avec un vaste réseau d'influences et de relations. Toutefois, dans un monde en constants changements, cela produit un soi hautement instable et éphémère. Jean François Lyotard a observé que : « each exists in a fabric of relations that is now more complex and mobile than ever

---

<sup>77</sup> Catherine Mowry LaCugna. God for Us: The Trinity and Christian Life. San Fransisco: Harper Collins, 1991, pp. 14-15, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 194.

<sup>78</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 196.

before. »<sup>79</sup> D'autres ont parlé d'une « fragmentation psychique »<sup>80</sup>, et d'autres encore du « soi chaotique » qui « attempts to absorb « alterity » in all its forms to overcome separation and isolation, only to find itself in the end in a state of spiritual chaos »<sup>81</sup>. La réponse chrétienne à cette démission du soi apporté par l'ethos postmoderne est que l'être humain a été créé à l'image de Dieu. Il faut maintenant préciser ce que cela implique.

Traditionnellement, deux éléments étaient considérés pour expliquer ce que cela implique d'être créé à l'image de Dieu : la rationalité et la nature morale. Deux autres concepts sont venus s'ajouter afin de compléter le tableau : la relationalité et la destinée. Ces concepts ont été développés par les Réformateurs qui affirmaient que les humains ont été créés afin de se tenir devant Dieu, mais que cela a été obscurci par le péché. À travers l'œuvre du Christ, l'humain est rétabli dans sa relation avec Dieu. Non seulement l'humain est rétabli, mais il est en voie de restauration, et cela indique quelque chose sur sa destinée : l'humain est restauré à l'image de Dieu par la Parole et le Saint-Esprit. Cette restauration commence maintenant et se terminera à la fin des temps lors du retour du Christ, ce qui a fait dire à Daniel Migliore « being created in the image of God is not a state or condition but a movement with a goal: human beings are restless for a fulfillment of life not yet realized »<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Jean François Lyotard. The Postmodern Condition : A Report on Knowledge, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 15, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 197.

<sup>80</sup> Fredric Jameson. Postmodern, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, N.C.: Duke University Press, 1995, p. 90, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 197.

<sup>81</sup> Johann G. Roten. "The Marian Counterpoint of Postmodern Spirituality," Divine Representations: Postmodernism and Spirituality, ed. Ann W. Astell, New York: Paulist Press (1994): p. 113-14, citée par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 197.

<sup>82</sup> Daniel L. Migliore. Faith Seeking Understanding : An Introduction to Christian Theology. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991, p. 128, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 198.

Cela contribue à rétablir le soi dans le contexte de la postmodernité, car il y a ici une vision dynamique et valorisante de l'humain créé à l'image de Dieu afin d'être son représentant jusqu'à son retour. L'humain postmoderne se veut une réalité sociale en contraste à l'humain solitaire de la modernité. Selon Grenz et Franke, cela ramène au texte biblique éminemment social : de la Genèse à l'Apocalypse c'est le désir de relation qui prime, et de la première création à la nouvelle création c'est aussi la relation qui prime. Le Dieu trinitaire veut créer parmi les humains la communauté, c'est le but premier de l'Église. Pour Grenz et Franke, la communauté est le motif d'intégration de la théologie; ce sera le propos de la section suivante.

### **1.3.2 La Communauté**

Grenz et Franke disent que dans la transition du monde moderne au monde postmoderne, il y a une tension entre le règne de l'individualisme libéral et un renouveau d'intérêt pour la communauté. Comment valoriser la communauté sans compromettre les acquis de l'individualité, comment garder l'équilibre sans compromettre la liberté d'être de l'individu, comment même considérer que la communauté est nécessaire au bien-être de l'individu et que celui-ci ne peut vraiment s'épanouir que dans son contexte ? Quel est ensuite le lien entre la théologie et la communauté, entre l'Église et la communauté et entre le Royaume et la communauté ? Autant de questions auxquelles Grenz et Franke essaient de répondre dans un chapitre consacré à la communauté comme motif d'intégration de la théologie. Mais les auteurs s'interrogent premièrement sur la communauté et tentent d'en comprendre la nature.

Dans la société américaine contemporaine « the assumption that the self is autonomous, self-determining, and « unencumbered »-that it exists independently of and



outside any tradition or community-continues to color the manner in which many people view themselves and life itself»<sup>83</sup>. Cela fait en sorte que la communauté est devenue quelque chose que l'on choisit à la carte : on n'a pas le choix de faire partie de certains groupes à cause du travail ou de la famille, mais on choisit, en fonction de soi et de ses besoins, de faire partie de tel ou tel groupe de loisirs et d'intérêts communs, y compris les groupes religieux. On choisit et on quitte quand cela ne correspond plus à ses besoins. Dans le renouveau d'intérêt pour la communauté, des auteurs comme Alasdair MacIntyre<sup>84</sup>, Michael J. Sandel<sup>85</sup>, Charles Taylor<sup>86</sup>, et Michael Walzer<sup>87</sup>, affirment que la communauté est cruciale pour la formation du caractère et de la vertu, et qu'elle prépare et motive ses membres à participer aux débats publics. À cause de cela, ils soutiennent que le sens de la communauté fonde la vie en société et la diversité des valeurs sociales: « the grounding of society lies in the communities that transmit traditions from one generation to another. »<sup>88</sup>

On trouve donc là les racines pour un nouveau communautarisme qui voit l'individu comme indivisible de la communauté, parce que celle-ci contribue à son identité profonde. En même temps l'individu doit garder une certaine distance par rapport au groupe. Il doit garder son esprit critique et sa capacité de questionner les

---

<sup>83</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.207.

<sup>84</sup> Alasdair MacIntyre. After Virtue : A Study in Moral Theory, 2<sup>e</sup> ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame press, 1984, first published in 1981 et Whose justice? Which Rationality? Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988, cités par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.208.

<sup>85</sup> Michael. J. Sandel. Liberalism and the Limits of Justice, 2e ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1988, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 208.

<sup>86</sup> Charles Taylor. Philosophical Papers, Vol. I: Human Agency and Language; Vol.II: Philosophy and the Human Sciences. Cambridge University Press, 1985 et Sources of the Self: The Making of Modern Identity Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, cités par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 208.

<sup>87</sup> Michael Walzer. Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality. New York: Basic Books, 1983, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 208.

<sup>88</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 209.

allégeances qui lui sont proposées ainsi que les pratiques que cela implique. Dans une perspective théologique, comme il a déjà été mentionné, les récits bibliques placent l'individu en relation dans la communauté. Les penseurs contemporains n'ont pas manqué de le rappeler et de faire des liens entre la réalité sociale de l'Église et la théologie. John Milbank affirme que :

« The Christian social theory is first and foremost an *ecclesiology*, and only an account of other human societies to the extent that the Church defines itself, in its practice, as in continuity and discontinuity with societies. As the Church is *already*, necessarily, by virtue of its institution, a “reading” of other human societies, it becomes possible to consider ecclesiology as also a « sociology ». »<sup>89</sup>

Mais c'est la théologie, comme discipline scientifique, qui peut mieux parler de l'Église comme communauté, parce que celle-ci parle d'un concept particulier de Dieu qui est à la base de l'ecclésiologie chrétienne : la Trinité en relation et l'humain créé à son image dans une perspective d'amour; ce qui fait dire à nos auteurs : « the church is essentially a community characterized by love, a people who reflect in relation to one another and to all creation the character of the Creator. »<sup>90</sup> Cela est important dans la perspective d'une théologie non fondationnaliste, parce qu'en contraste avec une théologie fondationnaliste qui cherche une perspective universelle de la communauté, Grenz et Franke affirment le caractère spécifique de la communauté chrétienne. À partir de cette spécificité, il est possible d'essayer de lire toutes les sociétés afin de savoir si elles coïncident avec le règne que Dieu veut pour les humains. Cette grille s'applique aussi à l'Église, qui a eu trop tendance à idéaliser ses réelles possibilités d'une communauté à l'image de Dieu. La vraie communauté demeure un idéal eschatologique, une « impossible possibilité » à

---

<sup>89</sup> John Milbank. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1990, p. 380, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.227.

<sup>90</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.228.

s'approprier. Mais elle demeure la base d'une théologie chrétienne comme l'a écrit Stanley Hauerwas : « in a world without foundation all we have is the church. »<sup>91</sup> Mais comment est-elle la base? Selon Grenz et Franke :

« The church is basic in that our participation in the faith community calls forth theological reflection. Theology is faith seeking understanding. Therefore, the very existence of the faith community-the community in which faith is present-leads naturally to the reflection on faith that we call *theology*. For this reason, theological construction needs no elaborate, foundation-setting, certainty-gaining prolegomenon. Instead, it arises out of the life of the discipleship community who are joined together by the Spirit and who join together in living out the mandate they share. Therefore, it is our presence within the Christian community that leads us to engage in the theological task. And this existence of this community provides the only "foundation" necessary for launching into the process of explicating the mosaic of beliefs or the interpretive framework Christians share. »<sup>92</sup>

En conclusion de ce chapitre, Grenz et Franke expliquent pourquoi la communauté est le motif d'intégration de la théologie. Ils soulèvent d'abord que, même si à travers les siècles les théologiens ont travaillé avec une variété de motifs d'intégration, les théologiens du monde moderne, autant les libéraux que les conservateurs, ont orienté leur théologie à partir de la notion du Royaume de Dieu. Cela est problématique selon eux, parce que le thème est difficile à définir, et qu'à cause de cela la théologie du Royaume a souvent dégénéré en théologie individualiste, une théologie qui a tendance à exalter l'idéologie individualiste radicale du monde moderne. Ils donnent comme exemple le libéralisme du 19<sup>e</sup> siècle qui a défini le Royaume comme une société de personnes de bonne volonté fondée par Jésus : « their society... was in final analysis little more than an aggregate of individuals. »<sup>93</sup> Mais plus encore, la notion du Royaume dans

---

<sup>91</sup> Stanley Hauerwas. "The Church's One Foundation is Jesus Christ Her Lord; Or, in a World Without Foundations : All We Have Is the Church," Theology Without Foundation: Religious Practice and the Future of Theological Truth, Nashville: Abingdon Press (1994): p. 144, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 232.

<sup>92</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 234.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.235.

la Bible est surpassée par une autre, encore plus centrale, celle de la communauté. Cela signifie que quand la volonté de Dieu s'accomplit sur la terre, c'est la communauté qui surgit suite à son action. C'est le concept de la communauté qui forme le contenu du Royaume et non l'opposé : « the emergence of community marks the presence of God's rule and the accomplishing of God's will. »<sup>94</sup> Dieu est à l'œuvre afin d'établir la communauté dans le sens le plus élevé du terme : un peuple racheté vivant dans le cadre d'une création rachetée, et par-dessus tout se réjouissant de la présence du Dieu trinitaire. Cela se constate dès la Genèse, où Dieu est vu en train de se préoccuper de la solitude de l'homme : il n'est pas bon qu'il soit seul, et Dieu crée le premier couple, la première communauté humaine à la suite de la sienne. Ce qui caractérise le récit biblique c'est la présence de Dieu parmi les humains. L'Ancien Testament prépare la venue de Jésus, il est « Dieu parmi nous », il vient planter sa tente parmi les humains et, quand il part, il promet la venue de l'Esprit, posant ainsi la fondation de la continuité de la présence de Dieu parmi les humains. Et le récit biblique continue en parlant de l'avenir qui va être caractérisé par la présence de la communauté dans son sens le plus profond et complet, en ce jour du retour où Dieu va habiter parmi les humains de façon définitive. Le livre de l'Apocalypse en donne une vision dynamique : « Voici la Tente de Dieu avec les hommes. Il habitera avec eux; ils seront ses peuples et lui, Dieu avec eux sera leur Dieu. » (Ap 21.3) Il y a ici une vision inclusive de Dieu habitant parmi les hommes et les femmes, une vision où les humains sont vus non pas en terme individualiste mais en perspective communautaire. Toutefois, dit Ferguson:

« The purpose of God's grace in the ministry and parables of Jesus is to include the marginalised individual within a community...The individual must finally be understood in terms of his or her having an appointed place in

---

<sup>94</sup> *Id.*

the kingdom of God. The community under the rule of God is thus the goal of each individual life. »<sup>95</sup>

### 1.3.3 L'eschatologie

Grenz et Franke soutiennent que l'eschatologie est le motif d'orientation de la théologie. Le dernier chapitre de leur livre parle de la communauté en devenir qui atteindra son plein accomplissement au retour du Christ.

Grenz et Franke s'associent aux théologiens qui se définissent comme adhérents à une « théologie de l'espoir » tout en se démarquant de certains éléments qu'ils considèrent comme faisant partie d'un fondationnalisme anthropologique. Jürgen Moltmann est probablement le théologien qui a été le plus associé avec cette approche qui, selon nos auteurs, « provides the paradigmatic eschatological theology »<sup>96</sup>. Au cœur du projet de Moltmann, il y a cette redécouverte que la Bible est orientée vers un accomplissement de l'histoire, vers un futur en devenir. Cela apporte de l'espoir au présent des humains qui œuvrent dans l'attente de la promesse de Dieu, tout en le voyant agir. Le futur devient présent dans l'action de Dieu qui surprend les humains. Moltmann affirme donc :

« Rather than moving from the present to the future, our task is to look from the future to the present and to anticipate the future in the midst of our present existence... The promise of the future ought to motivate us to act in the present; yet in the final analysis the future does not come as the result of our doing, but must break into the present and transform it. »<sup>97</sup>

<sup>95</sup> David Ferguson. Community, Liberalism and Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 157, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 237.

<sup>96</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 245.

<sup>97</sup> Jürgen Moltmann. "Hope and History," Theology Today 25/3, Oct. (1968): p.385, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p.246.

Moltmann est convaincu qu'au cœur de l'eschatologie réside l'espoir. Il ajoute toutefois aux récits bibliques le concept de l'espérance conçu par le philosophe marxiste Ernst Bloch, ce qui, selon Grenz et Franke, le conduit vers une anthropologie fondationnaliste qui considère l'espérance comme une attitude fondamentale de l'être humain. Dans cette perspective, le futur devient un élément de guérison relié à l'espoir : nous espérons en un futur, peu importe ce qu'il sera, pourvu qu'il contribue à la guérison du soi. Il ne s'agit pas ici du futur de Dieu. Une eschatologie non fondationnaliste est liée à la communauté des croyants et à la mosaïque de ses croyances, et son espérance, dans ce contexte, est une certitude. Mais, quel est cet espoir et comment éviter qu'il se focalise sur une perspective futuriste de l'avenir ? L'espoir est relié aux desseins de Dieu pour l'ensemble de la création, il est dans ce sens téléologique, le *telos* de Dieu étant réel dans la nouvelle communauté que Dieu crée parmi les humains et qui se rassemble autour de Jésus-Christ :

« By appropriating this biblical promise, the Spirit creates in our present a new community, the eschatological community of those whose personal identity finds its center in Jesus-Christ. And in the final analysis only this vision of a concrete future awaiting us in the consummation of all things, with its identity-producing power in the present, can offer the basis for living in the present. When viewed theologically, therefore, Christian hope is teleological; in hope we lay hold of an eternal, transfinite horizon, the realization of that for which we are created. »<sup>98</sup>

Il faut ajouter que cet espoir ne dépend pas de l'humain, mais de l'action de Dieu parmi les humains. Selon Grenz et Franke, quand les humains regardent à ce que Dieu promet, ils se rendent compte très vite que cela est irréalisable d'un point de vue humain. Le duo mort-résurrection ne tient pas le coup dans les perspectives humaines, la résurrection est à la base de la promesse eschatologique de Dieu et elle est le contenu de

---

<sup>98</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, pp.250-251.

l'espérance des chrétiens. Les humains sont ici devant « l'impossible possibilité ». Cela oriente la théologie et favorise la considération qu'au fond toute théologie est eschatologique. Dieu présent parmi les humains a été ce qui a façonné la théologie des Israélites qui en sont venus à voir le temps comme linéaire et non comme cyclique, comme le concevaient plutôt leurs voisins les Égyptiens et les Cananéens. Ils ont ainsi développé un sens de l'histoire différent, et cela a façonné leur identité particulière, liée à l'action de Dieu dans le passé conjuguée aux promesses quant à leur avenir. Cela a donc contribué à une conscience du futur, et les prophètes ont été les outils de ce changement, rappelant que les événements du passé étaient comme des signes qui pointaient vers les événements de l'avenir. À cela est venu s'ajouter progressivement une conscience de l'éternité :

« They concluded that the eschatological reality that one day will come in earth is already present in heaven. The events that will precede the advent of God's reign on earth, they asserted, are already accomplished in the realm above, so that the heavenly events anticipate the course of history on earth, thereby forming in a certain sense a double or parallel narrative. »<sup>99</sup>

De là une littérature apocalyptique, qui a développé une vision pessimiste de l'histoire de l'humanité, et la promesse de la venue du messie libérateur envoyé par Dieu afin de rétablir la situation. Ce rétablissement a finalement été vu par les prophètes comme universel, parce que ce roi qui viendrait serait en bénédiction pour tous les humains, car il est le seul vrai Dieu en contraste avec les faux dieux des peuples de la terre. Ce seul vrai Dieu est, selon les prophètes de l'Ancien Testament, le Créateur du monde. La création devient donc eschatologique, parce qu'elle est entre les mains de son Créateur attendant d'être libérée de ce qui l'opprime. Le Nouveau Testament a ajouté un élément important

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 255.

à ce schéma : l'histoire humaine aura son apothéose au retour de celui qui a été crucifié et qui est ressuscité, Jésus le Christ. Ainsi, « eschatology is not merely the listing of what comes last in the temporal time line; instead, it is the explication of the *meaning* of the entire narrative of God at work throughout the ages »<sup>100</sup>.

Qu'est-ce que tout cela a à dire pour la méthode théologique? Le monde moderne a adhéré à une vision linéaire du temps avec une perspective téléologique, mais Dieu a été remplacé par l'humain et ses desseins par les progrès de la civilisation, sous l'impulsion de la science et par le moyen de la politique et de la philosophie. Cette orientation anthropologique a aussi trouvé son lieu en théologie moderne avec le libéralisme protestant, qui a fait un lien entre la foi chrétienne et la nature humaine universelle, en présentant la vie de Jésus et ses enseignements comme l'accomplissement des plus nobles aspirations humaines. Il a fallu pour cela dé-mythologiser la théologie afin qu'elle s'adapte à cette nouvelle vision. La critique postmoderne à ce sujet a été virulente, ses penseurs ont rejeté cette vision anthropocentrique d'un récit de l'humanité qui voit l'humain en progrès. Ils ont rejeté cette notion d'un métarécit, voyant au contraire de nombreux récits parmi les humains qui ne cessent de se présenter en compétition. Terry Eagleton a offert cette caractérisation de la pensée postmoderne :

« Post-modernism signals the death of such « metanarratives » whose secretly terroristic function is to ground and legitimate the illusion of a “universal” human history. We are now in the process of awakening from the nightmare of modernity, with its manipulative reason and fetish of the totality, into the laid-back pluralism of the post-modern, that heterogeneous range of life-styles and language games which has renounced the nostalgic urge to totalize and legitimate itself. ... Science and philosophy must jettison

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 259.



their grandiose metaphysical claims and view themselves more modestly as just another set of narratives. »<sup>101</sup>

Pour Grenz et Franke, la théologie chrétienne doit affirmer une méthode dans laquelle le récit biblique présente une eschatologie théocentrique en contraste avec une eschatologie anthropocentrique, comme c'est le cas dans plusieurs théologies fondationnalistes. Selon la Bible, c'est Dieu qui est le sujet de l'histoire et qui en assure l'unité. Plus spécifiquement, Dieu est en train d'agir afin d'amener la création vers son *telos*, vers le plein accomplissement de son dessein. Donc, la théologie est essentiellement eschatologique.

En allant encore plus loin, Grenz et Franke disent que si l'eschatologie est essentielle pour la tâche théologique cela ne veut pas dire qu'elle est première, mais plutôt qu'elle est le motif d'orientation de la théologie. Cela veut dire qu'à chaque fois que la tâche théologique est abordée, il faut avoir en tête son orientation eschatologique. Cela établit un contraste avec les théologiens qui sont plutôt tournés vers le passé et qui essaient de définir les desseins de Dieu à partir de ce qui s'est passé dans la tête de Dieu,, en quelque sorte, dans un éternel passé datant d'avant la Création. Ceci a été défini comme étant la souveraineté de Dieu dans la théologie scolastique réformée. Louis Berkhof en donne l'essence quand il dit :

« Reformed theology stresses the sovereignty of God in virtue of which He has sovereignly determined from all eternity whatsoever will come to pass, and works His sovereign will in His entire creation, both natural and spiritual, according to His pre-determined plan. »<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Terry Eagleton. "Awakening from Modernity," Times Literary Supplement, February 20 (1987): p. 194, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 261.

<sup>102</sup> Louis Berkhof. Systematic Theology, rev. and enl. ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953, p. 100, cité par Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 263.

Ces théologiens ont donc formulé ce qui a été appelé les décrets éternels de Dieu et ils rapportent à ces décrets tout ce qui se passe dans l'histoire : les décrets deviennent les intermédiaires théologiques entre ce qui se passe dans l'histoire et la souveraineté de Dieu. Qu'ils soient calvinistes ou arminianistes ils s'appuient tous sur la même base théologique, différant seulement sur le contenu exact des décrets. Grenz et Franke disent que cette approche souffre d'une grande faiblesse en ce qu'elle ne prend pas au sérieux l'histoire, car celle-ci devient seulement l'appendice aux décrets prédéterminés de Dieu dans un lointain passé. Cela fige le récit biblique, qui veut orienter le lecteur vers le futur de Dieu afin de lui permettre de découvrir dans le présent ce que Dieu est en train d'accomplir. Grenz et Franke ajoutent :

« Being oriented toward the eschatological completion of God's future *telos*, an eschatological theology speaks about the *not-yet* within the context of the *already*. It finds our human identity, as well as the identity of all creation, in the God who promises to make everything new (Rev. 21:5). And it speaks about the in-breaking of this creation (2 Cor. 5:17) in our lives in the here and now. »<sup>103</sup>

À ce sujet, j'ajouterais qu'il ne s'agit pas ici d'un déterminisme pré-ordonné dont il faut chercher à trouver les détails dans le présent afin de déterminer s'il s'agit des choses dernières : il s'agit plutôt d'un monde que Dieu construit parmi les humains et avec eux dans la perspective d'un accomplissement qui atteindra toute sa plénitude au retour du Christ. Il y a ici un dynamisme et une vitalité reliés à une alliance entre deux parties, le Créateur d'une part et la créature d'autre part, créée à son image et qui cherche à s'accomplir dans cette perspective.

---

<sup>103</sup> Stanley J. Grenz et John R. Franke, p. 265.

## CHAPITRE 2.      ÉTUDE DE LA RÉCEPTION CRITIQUE DE GRENZ ET FRANKE PAR DES THÉOLOGIENS ET DES PASTEURS ÉVANGÉLIQUES DANS LE MONDE ANGLO-SAXON

Afin d'enrichir la réflexion, je présenterai ici, quatre critiques de la théologie non fondationnaliste de Grenz et de Franke. Je les ai choisies parce qu'elles me paraissent particulièrement représentatives des diverses critiques reçues par ces deux auteurs. Les trois premières viennent de trois professeurs de théologie enseignant dans des facultés de théologie aux États-Unis et en Australie. Ils entendent évaluer jusqu'à quel point la théologie proposée par Grenz et Franke est post-fondationnaliste et ils veulent dégager ses implications pour la théologie. La dernière source vient d'un pasteur d'une grande Église évangélique américaine qui s'intéresse avant tout à l'impact pratique d'une théologie postmoderne sur l'Église évangélique. Brian Harris, théologien australien dont nous présentons l'article dans le cadre de ce chapitre mentionne l'impact qu'a eu la présentation de Grenz et Franke dans le monde évangélique. Quelques-uns étaient enthousiastes et ont souligné l'apport prometteur de leur proposition. Robert Webber a suggéré que Grenz était le théologien représentant le mieux l'église émergente<sup>104</sup> et les théologiens pentecôtistes ont été très élogieux de son œuvre, trouvant que son emphase sur la pneumatologie aidait à rectifier les lacunes qu'ils avaient perçues dans la théologie évangélique traditionnelle<sup>105</sup>. Toutefois, d'autres ont été sceptiques et ont questionné sa méthode, disant qu'elle allait conduire à une théologie qui ne refléterait plus les

---

<sup>104</sup> Robert E. Webber. *The younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002, p.92, cité par Brian Harris, p.2.

<sup>105</sup> « See for example, Cross' tribute to Grenz in the opening footnote of his article. Terry L. Cross. "A Proposal to Break the ice: What can Pentecostal Theology Offer Evangelical Theology," *Journal of Pentecostal Theology*. 10, no.2 (2002) » Brian Harris, p. 2.

convictions évangéliques<sup>106</sup>. Elisabeth Barnes a même suggéré que les discussions sur le postmodernisme et le post-fondationnalisme constituaient maintenant « the primary conversation in systematic theology in the academy »<sup>107</sup>.

## ***2.1 Une théologie évangélique pour un monde postmoderne : Le projet théologique de Stanley J. Grenz – Mark S. Medley***

L'auteur de cet article<sup>108</sup> s'intéresse d'abord à Stanley J. Grenz et il fait l'analyse de son projet théologique à partir de quatre de ces livres dont celui qu'il a écrit avec Franke<sup>109</sup>. Il est préoccupé par ce qu'il appelle le besoin pour les évangéliques de renouveler leur projet théologique dans le contexte de la postmodernité, et il juge prometteur le projet de Grenz dans cette perspective. Ce projet, il le comprend comme un essai pour fournir une méthode théologique qui permettrait aux évangéliques de se redéfinir dans le contexte de la postmodernité. Selon Grenz, cité par Medley, être un évangélique :

« Means to participate in a community characterized by a shared narrative concerning a personal encounter with God told in terms of shared theological categories derived from the Bible. As evangelicals, therefore, we are a people of a unique spirituality-a unique vision of what it means to be Christian. »<sup>110</sup>

<sup>106</sup> « See, for example, the collection of essays in *Reclaiming the Center*, which were largely written to rebut Grenz's proposals, particularly those found in *Renewing the Center*. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor, eds. *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Wheaton; Crossway (2004) » Brian Harris, p. 2.

<sup>107</sup> Elisabeth Barnes. "Jesus Christ : The Church's one foundation," *Perspectives in Religious Studies*. 25, no. 2 (1998) : p. 176, cité par Brian Harris, p. 2.

<sup>108</sup> Mark S. Medley. "An Evangelical theology for a postmodern age: Stanley J. Grenz's current theological project," *Perspectives in Religious Studies*. 30, no.1, Spring (2003): pp. 71-94.

<sup>109</sup> Stanley J. Grenz. *Renewing the Center : Evangelical Theology in a Post-Theological Era*. Grand Rapids: Baker Books, 2000; *The Moral Quest: Foundations for Christian Ethics*. Downers Grove: IVP, 1997; *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. The Matrix of Christian Theology, Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001; Stanley J. Grenz and John R. Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a postmodern Context*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 2001.

<sup>110</sup> Stanley J. Grenz. *Revisioning Evangelical Theology*, p. 17, cité par Mark S. Medley, p.72.

Cette intégration de la théologie et de la spiritualité va permettre à Grenz de redéfinir sa compréhension de l'autorité de la Bible et de l'inspiration et de réorienter sa doctrine des Écritures dans la perspective d'une nouvelle pneumatologie. De même, l'emphasis sur un « shared narrative » va lui permettre d'affirmer l'importance pour la théologie de la tradition et de la culture, et son accent sur la communauté comme motif d'intégration de la théologie est, selon Medley, un des éléments importants qui permettent de rejoindre la réalité postmoderne de la société nord-américaine. Tous ces éléments font dire à Grenz qu'une révision de la théologie évangélique va aussi leur permettre de revoir leur éthique et de porter un peu plus d'attention aux débats contemporains comme ceux sur le pluralisme religieux et sur le lien entre la science et la théologie.

Medley fait remarquer que Grenz lance un appel à une « theologically-oriented generous orthodoxy ». Cela veut dire que les évangéliques devraient aller au-delà de leurs différences, afin de s'orienter à partir d'un centre théologique évangélique<sup>111</sup> par l'établissement d'une « orthodoxie généreuse », qui pourrait accroître la participation de la communauté des croyants dans la *missio Dei*, et développer une ecclésiologie crédible. Mais pour que cela soit possible, il faudrait aller au-delà du continuum bipolaire « liberal/mainline » et « fundamentalist/evangelical » qui sont construits à partir d'une fondation moderniste et qui ne sont pas utiles dans une ère postmoderne<sup>112</sup>. Cette orthodoxie généreuse et ce nouveau centre théologique ont trois dimensions, ils sont « gospel-centered », « doctrinal in orientation » et « catholic in vision »<sup>113</sup>. La première

---

<sup>111</sup> Ce centre théologique est l'ensemble des croyances et des pratiques qui sont au cœur du projet théologique évangélique. Un résumé de cet ensemble est fourni par Olson dans la note de bas de page 24.

<sup>112</sup> Stanley J. Grenz. *Renewing the Center*, p. 328. Cf. Stanley J. Grenz et John R. Franke. *Beyond Foundationalism*, pp. 4-15, 32-37, cité par Mark S. Medley, p.74.

<sup>113</sup> Mark S. Medley, p. 75.

et la dernière dimension permettent à la deuxième d'être généreuse (orthodoxie), sinon elle risque d'être qualifiée d'étroite et de non charitable si ce n'est pas d'être tout simplement morte. La doctrine oriente la théologie, parce qu'elle est l'expression ou la formulation des vérités trouvées dans les récits bibliques à un certain moment de l'histoire par la communauté chrétienne dans son ensemble (la Grande Tradition), mais elle est sujette à changements à cause du progrès de l'humanité et des changements de compréhensions que cela apporte. Ces formules ne sont pas des « copies » de la vérité mais des symboles de celle-ci, elles sont « a glimpse of Divine Truth, tending thereto »<sup>114</sup>.

Après avoir présenté les éléments théologiques de *Beyond Foundationalism*, Medley se demande si Grenz et Franke ont réussi à échapper au fondationnalisme cartésien qu'ils dénoncent et il répond par l'affirmative. Il croit qu'ils ont réussi à prouver que les méthodes théologiques ne sont pas neutres, qu'elles ne peuvent être considérées comme précédant la théologie, mais qu'elles sont plutôt enchâssées dans la théologie. La théologie, quant à elle, « as a second-ordered discipline of critical reflection takes its *ratio* from what is said and done in the Spirit-empowered community of faith as it listens to Scripture in its own time and place »<sup>115</sup>. Medley considère qu'ils ont aussi réussi à s'éloigner de l'effort fondationnaliste d'appliquer la méthode scientifique au dépôt de la révélation trouvé dans les Écritures, afin de trouver et de compiler « the one complete, timeless body of doctrine »<sup>116</sup>, et qu'ils ont lancé un appel à une discussion sur ce thème large à partir de trois sources, la Bible, la tradition et la culture. De plus, poursuit Medley,

---

<sup>114</sup> Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Ia,IIaeq.1a.6 sed contra, cité par Stanley J. Grenz dans *Renewing the Center*, p. 342, cité par Mark S. Medley, p. 81.

<sup>115</sup> Mark S. Medley, p. 82.

<sup>116</sup> *Id.*

Grenz et Franke proposent un paradigme méthodologique qui considère l'entreprise théologique davantage comme un réseau qui se tisse continuellement que comme un édifice qui s'édifie une fois pour toute dans le temps et l'espace.

Medley répond ensuite à une critique qui a été faite par Peter J. Leithart<sup>117</sup> qui voit dans la théologie de Grenz et Franke les marques d'une théologie moderne et cartésienne. Leithart suggère, par exemple, que l'utilisation par Grenz et Franke du terme « belief-mosaic » pour décrire leur projet théologique post-fondationnaliste est problématique. Selon lui, une mosaïque, comme une peinture ou une sculpture, est un objet sur lequel nous fixons notre regard et que son utilisation pour décrire une théologie post-fondationnaliste est teintée d'un résidu de fondationnalisme cartésien<sup>118</sup>. Medley, pour sa part, croit que Leithart se méprend et que l'emploi du terme par Grenz et Franke est justement un effort pour affirmer la cohérence et l'interconnexion des doctrines théologiques : « it is a term that attempts to capture the circularity, or perichoretic character, of the proposed theological methodology. »<sup>119</sup>

Medley reprend une autre critique qui a été faite à Grenz et Franke concernant leur utilisation (positive) de la théologie de Pannenberg en faveur d'une théologie postmoderne, alors que ce dernier était résolument fondationnaliste. Medley croit que, tout en sachant cela, Grenz et Franke ont su démontrer brillamment qu'il n'est pas possible de confiner la théologie de Pannenberg à une méthode, que sa contribution allait au-delà du fondationnalisme et qu'il demeurerait pertinent encore aujourd'hui.

---

<sup>117</sup> Peter J. Leithart. "Review Essay: Robert E. Webber, Ancient-Future Faith, John G. Stackhouse Jr., éd., Evangelical Futures, Stanley J. Grenz, Renewing the Center, and Stanley J. Grenz and John R. Franke, Beyond Foundationalism," ProEcccl. 11 (2002): p. 360, cité par Mark S. Medley, p. 82.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 361, cité par Mark S. Medley, p. 82.

<sup>119</sup> Mark S. Medley, p. 82.

Medley est d'accord avec la vision de la tradition et de son importance pour la tâche théologique, telle que présentée par Grenz et Franke, mais il croit qu'ils n'ont pas suffisamment mis l'accent sur les pratiques reliées à la tradition comme le témoignage, la louange, le discipulat et les bonnes œuvres. Selon lui, cela aurait donné encore plus de force à leur emploi de la métaphore de la performance en rapport avec la tradition. Ces pratiques doivent être constamment révisées à cause des changements historiques et culturels mais elles sont partie intégrante du christianisme, et celui qui veut participer à la tradition doit obligatoirement les pratiquer.

Concernant l'accent que Grenz et Franke mettent sur la communauté comme motif d'intégration de la théologie, Medley croit qu'il aurait été renforcé s'ils avaient utilisé les réflexions ecclésiologiques de théologiens comme John Howard Yoder, Gerhard Lohfink, Stanley Hauerwas, et Philippe Kenneson. Ces théologiens ont soutenu, de différentes façons selon les mots de Kenneson, que Dieu a appelé un peuple spécial « to live among the nations as a contrast-society, not for the sake of contradiction, but for the sake of mission »<sup>120</sup>. Guidée par une histoire différente, un ensemble de convictions différentes et un ensemble de pratiques différentes, l'Église sert le monde tout en lui offrant une façon alternative de vivre. Une pareille compréhension de l'Église a, selon Medley, un immense potentiel missionnaire, car elle rappelle à l'Église que son témoignage dans le monde n'est pas séparé de son existence dans le monde. Cette compréhension de l'Église n'est pas sectaire mais « inculturelle » et « incarnationnelle ». Pour Medley, en donnant un peu plus d'attention à quelques-unes de ces réflexions ecclésiologiques, Grenz et Franke auraient donné plus de spécificité à leur



assertion correcte que notre contexte postmoderne regarde l'Église en s'attendant à ce qu'elle soit la démonstration pratique de la réalité du message de l'Évangile<sup>121</sup>.

En terminant son examen de *Beyond Foundationalism*, Medley croit que la plus sérieuse omission dans la proposition théologique de Grenz et Franke vient du manque d'attention soutenue au sujet de la pneumatologie. Il rappelle que Grenz a articulé une pneumatologie dans son livre *Theology for the Community of God*<sup>122</sup>, mais que malgré son plaidoyer en faveur de l'Esprit qui travaille à créer un monde par les Écritures et du besoin pour la communauté croyante d'écouter l'Esprit dans son contexte social, historique et culturel, les lacunes demeurent importantes et surprenantes. Toutefois, il mentionne que Grenz a esquisé une pneumatologie dans le dernier chapitre de son livre *The Social God and the Relational Self*. Ce qui en émerge, écrit-il :

« is an understanding of the Holy Spirit as the animating power of the economy of redemption, making God's will and work known and realized in Jesus the Christ and in each believer : as the one who brings about the communion of God and creature; as the "deifier" of human beings; as the author of ecclesial solidarity in Christ; as the one who "constitutes the church ontologically to be the prolepsis of the *imago Dei* and hence the sign of God's way of being in creation but of the dynamic, eternal triune God", and as the one who "constitutes continually the "self" of those who are in Christ". »<sup>123</sup>

Medley se montre ici particulièrement élogieux à propos de ce qu'il considère comme le traitement le plus substantiel de l'*imago Dei* depuis le livre de David Cairns *The Image of God in Man* publié il y a presque cinquante ans<sup>124</sup>. Grenz met au service de sa

---

<sup>120</sup> Philip D. Kenneson. *Beyond Sectarian : Re-Imagining Church and World*. Christian Mission and Modern Culture Series; Philadelphia: Trinity Press International, 1999, p. 91, cité par Mark S. Medley, p. 85.

<sup>121</sup> Mark S. Medley, p. 85.

<sup>122</sup> Stanley J. Grenz. *Theology for the Community of God*. Nashville: Broadman and Holman, 1994; rep., Grand Rapids: Eerdmans, 2000, cité par Mark S. Medley, p. 86. La pneumatologie est traitée dans ce livre qui se veut une théologie systématique dans une des six parties qui forment le livre. Grenz inclut dans sa pneumatologie sa doctrine des Écritures et une discussion majeure au sujet de la sotériologie.

<sup>123</sup> Stanley J. Grenz. *The Social God and the Relational Self*, pp. 336, 315, 325-336, cité par Mark S. Medley, p. 86.

<sup>124</sup> David Cairns. *The Image of God in Man*. London: SCM Press, 1953, cité par Mark S. Medley, p. 86.

compréhension eschatologique de l'image de Dieu de nombreuses contributions intellectuelles et culturelles contemporaines afin de fournir le contexte herméneutique pour la lecture des textes bibliques en vue de confirmer sa conviction théologique que le véritable soi est le soi ecclésialogique. Mais une question demeure selon Medley, comment le soi ecclésialogique apprend-il à trouver son identité dans sa relation à la vie divine caractérisée par l'amour et scellé dans sa participation à la communauté des croyants? Medley croit que Grenz aurait pu profiter d'un regard un peu plus attentif sur les pratiques de la communauté. Ce faisant, il aurait pu préciser sa compréhension de la tradition. Il aurait pu aussi, de la sorte, construire une « épistémologie de la participation », car connaître le Dieu trinitaire est inséparable d'une participation à une communauté particulière et à ses pratiques, une participation que les chrétiens lient à l'action du Saint-Esprit. Medley suggère à Grenz de considérer l'apport de la théologienne catholique Susan K. Wood qui a écrit « on the participatory knowledge of God in the liturgy »<sup>125</sup>. Cette connaissance passe par le système de symboles de la liturgie comme la lecture des textes bibliques, les actions et les gestes liturgiques, les sacrements et la prière. Cette connaissance par la liturgie est davantage semblable à une connaissance kinesthésique qu'à une connaissance rationnelle. Il s'agit d'une connaissance par l'action, c'est une connaissance incarnée. Wood dit :

« In the liturgy we do not acquire knowledge about God; we acquired knowledge of God by entering into a relationship. We cannot know without

---

<sup>125</sup> Susan K. Wood. "The Liturgy : Participatory Knowledge of God in the Liturgy," Knowing the Triune God: The Work of the Spirit in the Practices of the Church. James J. Buckley and David S. Yeago, éd.; Grand Rapids: Eerdmans (2001): pp. 95-118, cité par Mark S. Medley, p.90. « Wood's claim that participatory knowledge within the liturgy is knowledge of God does not mean that we do not have a knowledge of God outside the liturgy. Wood states; "It does not imply that the content of this knowledge of God is different in the liturgy than it is outside the liturgy. It does make a claim, however, that the manner in which we know God within the liturgy is different. In other words, it does not make a claim that what we know about God is different, unique, or only accessible through the liturgy, but it does make a claim that *how* we know God is different." (96-97). »

being known. We cannot know or be known without being transformed. Thus it is not an acquisition of an object, something we call knowledge, but an expansion of relationship, a broadening of horizon, a creation of something within us. When we know God within the liturgy, we know God in relation, in creative and transformative activity. »<sup>126</sup>

Le dernier livre analysé par Medley, *The Moral Quest*, est toujours au service de la méthode théologique post-fondationnaliste. Comme son titre le suggère, c'est l'éthique qui en est le sujet, et Grenz fonde sa vision de l'éthique sur les trois thèmes qui ont été considérés comme importants pour une révision de la théologie évangélique : une relation d'amour en lien avec la Trinité, une éthique de l'existence reliée à la communauté et une orientation eschatologique de la vie chrétienne. Ce caractère trinitaire, communautaire et eschatologique d'une morale chrétienne est mis en parallèle avec ses motifs structurant, intégratif et orientant d'une théologie post-conservatrice, au-delà du fondationnalisme. Il propose trois lignes de convergences pour l'éthique théologique contemporaine : (1) Le mouvement du « faire » vers « l'être », (2) un éloignement de la focalisation d'une morale individuelle vers une éthique relationnelle, et (3) un éloignement d'une éthique du présent vers une orientation éthique téléologique.

Quelques-uns ont questionné l'effort de Grenz afin de proposer une éthique de l'amour, arguant que l'amour est un thème qui a été dévalorisé dans le discours populaire et qu'il a perdu sa force de discrimination : « having become a cover for all manner of vapid self-indulgence. »<sup>127</sup> Toutefois Medley souligne que Grenz a fondé et structuré son éthique de l'amour dans l'essence trinitaire de Dieu, avec pour résultat qu'une éthique chrétienne de l'amour résout la tension qu'il y a entre une éthique du faire et une éthique

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 96, cité par Mark S. Medley, p.91.

<sup>127</sup> Richard B. Hays. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New-York: HarperCollins, 1996, p. 202, cité par Mark S. Medley, p.92.

de l'être : « Love is both something we do - we act lovingly - and a set disposition or dimension of our character - we love. »<sup>128</sup> À la lumière du caractère trinitaire de la foi chrétienne et d'une compréhension trinitaire sociale de *l'imagem Dei*, Grenz plaide en faveur d'une vision morale théologique « of comprehensive love ». Même s'il donne la primauté à l'amour *agape*, il élargit de façon créative la focalisation traditionnelle, disant que la vie divine trinitaire n'est pas seulement caractérisée par l'amour sacrificiel mais aussi par l'amour familial (*storge*), par l'amitié (*philia*), et par le désir érotique (*eros*), et que ces quatre dimensions de l'amour divin forment les bases de la vie morale de la communauté chrétienne avec l'*agape* en son centre. Ultimement, une éthique chrétienne de l'amour, selon Grenz, met l'emphasis sur le fait que les croyants guidés par le pouvoir et la présence du Saint-Esprit sont appelés à vivre comme citoyens d'une communauté théocentrique « according to the ideals of the Lord as embodied in the life of the community that embodies and transmits his vision »<sup>129</sup>.

En conclusion de son article, Medley affirme que la contribution de Grenz est importante, non seulement parce qu'il propose un renouvellement de la théologie évangélique, mais aussi à cause de sa conviction « that Christian theology is not just for in-house consumption. It must ever articulate the Christian belief-mosaic for the sake of the church's mission as the sign of the present, anticipatory world God wills to fashion »<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> Stanley J. Grenz. *The Moral Quest*, p. 220, cité par Mark S. Medley, p.93.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 233, cité par Mark S. Medley, p.93.

<sup>130</sup> Mark S. Medley, p.94.

## 2.2 *Est-ce que la théologie évangélique peut aller au-delà du fondationnalisme ? Un aperçu à partir de la méthode théologique de Stanley J. Grenz – Brian Harris*

Ce théologien australien veut signaler la difficulté pour la théologie évangélique d’embrasser une méthode théologique post-fondationnaliste<sup>131</sup>. Il utilise, pour ce faire, la méthode présentée par Grenz et Franke qui a été résumée dans le premier chapitre de ce mémoire, et il cherche à démontrer la difficulté d’application de cette méthode à partir d’un autre livre que Grenz a écrit au sujet de l’homosexualité<sup>132</sup>.

Harris présente d’abord les éléments clés de la modernité et de la postmodernité<sup>133</sup> qui définissent et influencent la théologie, afin de montrer les défis pour les évangéliques, très influencés par les postulats de la modernité, de passer à une théologie post-fondationnaliste. Il cite ensuite Nancey Murphy<sup>134</sup>, qui tout en présentant trois aspects du postmodernisme<sup>135</sup> qui peuvent aider à sortir de l’impasse du passé, fait ressortir que

<sup>131</sup> Brian Harris. “Can Evangelical Theology Move Beyond Foundationalism? Some insights from the Theological Method of Stanley J. Grenz,” *Crucible Theology and Ministry*. 1:1, May (2008): pp.1-17.

<sup>132</sup> Stanley J. Grenz. *Welcoming but Not Affirming: An Evangelical Response to Homosexuality*. Louisville: Westminster John Knox, Press, 1998, cité par Brian Harris, p.1.

<sup>133</sup> Brian Harris, pp.2-3. Ces éléments ont déjà été présentés mais il vaut la peine de souligner que l’accent a été mis sur certains éléments en perspective de la présentation méthodologique de Grenz. Pour la modernité, on fait ressortir la capacité d’une découverte de la connaissance objective, certaine, bonne et accessible, la croyance que l’intellect humain est l’arbitre de la raison et que la raison et non l’intuition est la voie vers la vérité, la croyance en un soi autonome qui existe en dehors des traditions particulières et des conventions sociales et la croyance que la vérité est objective plutôt que relationnelle. Pour la postmodernité, en contraste, la négation d’une connaissance objective et son remplacement par l’interprétation dans la perspective d’un mouvement d’une vision objective de la vérité à une vision constructionniste. L’importance de la déconstruction est soulignée afin de révéler les mécanismes de contrôle des idées, l’affirmation des récits locaux plutôt que des métarécits, la conviction que la vérité est relationnelle et subjective plutôt qu’objective, la négation d’une correspondance entre le langage et le « world-as-it-is » et la thèse qui voit le monde comme construit symboliquement et socialement à travers le langage, tel que développé par Wittgenstein et Lindbeck.

<sup>134</sup> Nancey Murphy. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Harrisburg : Trinity Press International, 1996 et Nancey Murphy. “Philosophical Resources for Postmodern Evangelical Theology,” *Christian Scholars Review*. 26, no.2 (1996), citée par Brian Harris, p.4.

<sup>135</sup> Ces trois aspects sont reliés à une vision épistémologique holistique pour qui tous les éléments sont inter reliés, toutes les croyances sont supportées les unes par les autres et il devient impossible de distinguer entre les croyances fondamentales et les croyances secondes, la philosophie du langage est aussi holistique

certaines choses sont partie intégrante de la théologie évangélique et qu'il faudrait s'y tenir. Ces choses sont :

«First it must maintain some special role for Scripture over against experience as authority for theology. Second, it must provide for special acts of God, and third, it must provide for the possibility of making truth claims for Christianity. This latter requirement involves both a definition of truth that is compatible with postmodern philosophy and criteria for judging the truth of a religion. »<sup>136</sup>

Une bonne partie de la solution proposée par Grenz, selon Harris, a été de suggérer un changement, d'une unique fondation pour la théologie (la Bible) à un trio de sources théologiques, la Bible, la tradition et la culture. Alors que la Bible demeure la norme des normes, les trois sources travaillent ensemble comme des partenaires en conversation afin de vérifier la cohérence des affirmations. Plutôt que de proposer la vérité en termes de propositions, elle est discernée dans les récits continus de la communauté de foi. La communauté comprend ses expériences à la lumière de sa grammaire (ses doctrines) qui pourvoit au cadre dans lequel le discours religieux prend place. La grammaire est à son tour constamment façonnée par le dialogue incessant de ces trois sources pour la théologie que sont la Bible, la tradition et la culture. Ces trois sources sont structurées autour de trois motifs de focalisation : la Trinité, la communauté et l'eschatologie. Le rôle du Saint-Esprit est affirmé et Grenz assure que les conclusions théologiques atteintes sous son influence doivent être discernées par la communauté. Selon Harris, Grenz est conscient du défi que le postmodernisme représente pour la théologie évangélique et, insiste-t-il, il ne le reçoit pas sans le critiquer. Il mentionne le

---

avec la possibilité de chercher le sens à la fois dans le contexte linguistique et dans le contexte non-linguistique. Le postmodernisme est vu comme non-réductionniste avec la reconnaissance de l'influence de la partie et de l'ensemble. La partie influence l'ensemble et l'ensemble influence la partie.

<sup>136</sup> Nancey Murphy. "Phisosophocal Resources for Postmodern Evangelical Theology," p. 194, citée par Brian Harris, p. 4.

fait qu'il n'est pas prêt à abandonner la quête d'une vérité universelle, arguant que l'avènement du Christ se dresse contre la vision postmoderne de la perte d'un centre (Christ étant le seul vrai centre du monde), et qu'il n'adhère pas complètement au rejet des métarécits « because of our faith in Christ, we cannot totally affirm the central tenet of postmodernism...the rejection of the metanarrative »<sup>137</sup>.

Harris se propose ensuite de regarder un peu plus précisément la méthode proposée par Grenz à partir de ses trois sources, tout en soulignant ce qui est problématique pour l'affirmation d'une théologie évangélique. La première source proposée par Grenz est la Bible, et selon Harris il y a deux éléments de la proposition de Grenz qui s'éloignent de la position théologique évangélique concernant la Bible. Ces deux éléments sont reliés à la nature même de la Bible. Pour les évangéliques elle est la seule norme, et Grenz, tout en disant qu'elle est la « norme des normes », l'associe à deux autres sources, la tradition et la culture. Ce faisant, estime Harris, il en diminue l'importance.

Premièrement, Grenz dit que beaucoup d'évangéliques, en adoptant une approche propositionnaliste<sup>138</sup> afin de découvrir et d'articuler le système doctrinal enchâssé dans la Bible, sont allés trop loin dans leur désir d'être fidèles à la *Sola Scriptura*, plus loin en fait que les Réformateurs, et que cela n'était pas nécessaire. La Bible, selon lui, revendique son importance dans l'entreprise théologique comme texte d'établissement du

---

<sup>137</sup> Stanley J. Grenz. A primer on Postmodernism, pp. 163-164, cité par Brian Harris, p. 5.

<sup>138</sup> Marc Paré dans un article écrit en 2010 en perspective d'un collectif à venir sur l'herméneutique anabaptiste nous dit ceci sur le propositionnalisme en note de bas de page « Pour définir le propositionnalisme, disons qu'il s'agit d'une conception de la Bible et de la théologie qui estime notamment que « L'Écriture contient un ensemble d'informations données divinement et exprimées ou pouvant exprimées sous forme de propositions que l'on pourrait elle-même définir comme des énoncés relayant une information à propos de la réalité objective. » » Cf. H. Henry. God, Revelation, and Authority. (6 vols.) Waco, Word, 1976-1983, vol 3, p.457, cité par K.J. Vanhoozer. The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology. Louisville, Westminster/John Knox, 2005, p. 268.

christianisme : c'est en effet le livre de la communauté croyante, et, comme la théologie est la réflexion à propos de l'engagement de foi de la communauté croyante, c'est une réflexion qui ne peut se faire sans une compréhension du livre de la communauté. Selon Harris, dans la perspective évangélique, cela est provocateur parce que les évangéliques donnent une place prépondérante à la Bible à partir d'une conviction que son message est la vérité, et sa révélation la seule certitude concernant la nature et le caractère de Dieu. Le rôle de la Bible dans la vie de l'église est considéré comme ayant moins d'importance que l'affirmation qu'elle est une révélation précise du caractère, de la volonté et des actions de Dieu. Selon Harris, Grenz est bien près de reléguer la Bible au rang de texte historique, qui aurait son importance sans être pour autant la Parole de Dieu. L'argument de Grenz à savoir que son rôle de dépositaire du kérygme original de la communauté de foi garantisse à la Bible son importance n'est pas nécessairement convaincant parce que, comme les systèmes de croyances évoluent et peuvent changer, il n'est pas impossible qu'on en arrive à penser un jour que le fait pour la Bible d'être le texte original ne garantisse pas pour autant son autorité.

Deuxièmement, selon Harris, Grenz développe un aspect important de son raisonnement quand il dit que le sens et l'impact des Écritures sont reliés à sa médiation pneumatologique. En termes pratiques, cela veut dire qu'il appelle les évangéliques à accorder autant d'importance à la doctrine de l'illumination qu'à celle de l'inspiration. Grenz argumente qu'en mettant trop d'accent sur l'inspiration une vision statique des Écritures peut dominer. Selon Harris:

« This focus on illumination shifts the subject-object locus. So long as we have an inspired text to study, the theologian can approach scripture as an objective text whose message can be interpreted and explained. If, however, the focus shifts to scripture as a Spirit-illuminated text dynamically interacting with the



life of the community, the static “given” of the text, is replaced by uncertainty, ambiguity and the subjectivity of a required response. »<sup>139</sup>

Cette approche pneumatologique des Écritures par Grenz est, selon Harris, une source importante de préoccupations pour de nombreux évangéliques. On craint qu’elle soit trop subjective et qu’elle mine le concept de l’autorité des Écritures en la déplaçant sur la communauté de foi guidée par le Saint-Esprit. Cela a fait dire à D.A. Carson : « I cannot see how Grenz’s approach to Scripture can be called “evangelical” in any useful sense. »<sup>140</sup>

La deuxième source pour la théologie est selon Grenz la tradition. Celui-ci affirme que la tradition est la trajectoire herméneutique de la théologie, que c’est elle qui permet de saisir et d’évaluer ce qui a été fait dans le passé dans la communauté de foi guidée par le Saint-Esprit, afin de préciser ce qui doit être fait aujourd’hui en perspective du futur eschatologique de l’église. Selon Grenz, la notion d’un futur eschatologique pour l’Église permet de passer par-dessus une vision statique de la tradition qui a historiquement conduit à une impasse entre groupes opposants qui cherchaient à justifier leur tradition comme étant la seule valide.

Selon Harris, Grenz vise à rejoindre deux groupes avec sa théologie révisée de la tradition : les évangéliques traditionalistes qu’il voudrait bien voir adhérer à une vision plus large de leur mouvement, et les penseurs postmodernes pour qui il voudrait bien être considéré comme un joueur respecté tout en gardant ses racines évangéliques. Harris croit que c’est une tâche difficile parce que pour aucune de ces audiences la tradition ne s’impose comme source pour la théologie. Les évangéliques ont sans aucun doute leurs

---

<sup>139</sup> Brian Harris, p. 8.

<sup>140</sup> D.A. Carson. The Gagging of God : Christianity Confronts Pluralism. Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 481, cité par Brian Harris, p. 8.

racines dans la *Sola Scriptura* de la Réforme protestante, et malgré le passage des siècles ils sont demeurés suspicieux envers toute tentative de faire appel à la tradition dans la construction théologique. De même, l'audience postmoderne n'est pas très ouverte au choix de la tradition. Wentzel Van Huyssteen a résumé ainsi la préoccupation des postmodernistes envers l'utilisation de la tradition :

« By seeking to disturb any easy relationship with our past by arguing that our assertion of continuity is itself an invention of our need to control the destiny of our culture and society, a sceptical form of the postmodern critique of continuity thus calls into question the very possibility of tradition. »<sup>141</sup>

Harris fait remarquer en conclusion que même si l'effort de Grenz est louable, l'histoire montre que la tradition n'a jamais pu surmonter les conflits qui ont surgi, et les réponses qu'elle a apportées n'ont jamais été complètement satisfaisantes. Il doute que le fait de lui accorder une place de source théologique avec la culture et la Bible soit suffisant pour lui permettre de surmonter ces obstacles. Il mentionne aussi que Grenz ne fournit aucun critère pour évaluer l'autorité de telle ou telle tradition, ce qui serait important pour comprendre et évaluer son interaction avec la Bible et la culture. La médiation pneumatologique opérée par la communauté devient ainsi difficile, parce qu'elle n'a pas suffisamment de paramètres. Dans ce contexte, elle peut difficilement affirmer ou réfuter.<sup>142</sup>

Le problème se précise encore davantage avec la troisième source (la culture) introduite par Grenz comme partenaire dans la conversation, parce que celle-ci est la plus controversée des trois. Comment décider qu'un partenaire parle plus fort qu'un autre? Si

---

<sup>141</sup> J. Wentzel Van Huyssteen. "Tradition and the Task of Theology," *Theology Today*. 55, no. 2 (1998): p. 217, cité par Brian Harris, p. 9. « While acknowledging Van Huyssteen's point, it is worth noting that many postmodern theorists would argue that as human identity is the product of culture and language, tradition is all that we have ever had. »

<sup>142</sup> Brian Harris, p. 10.

les partenaires se contredisent mutuellement, comment allons-nous nous prononcer envers l'une ou l'autre de leurs réclamations conflictuelles ? Si une méthode théologique doit aller au-delà du fondationnalisme, la conviction évangélique classique de la primauté de la Bible ne peut plus être évoquée, parce que cela signifierait un retour au fondationnalisme, avec l'inerrance et l'autorité de la Bible comme fondement sur lequel toutes les affirmations théologiques sont construites.

Pour Harris, ce dilemme est clairement présenté dans le texte de Grenz sur l'homosexualité, *Welcoming but Not Affirming*. Ce livre fournit un exemple type qui nous permet de voir s'il est vraiment allé au-delà du fondationnalisme, parce que cela nous aide à estimer s'il laisse vraiment la culture fournir des conclusions théologiques. Cela est d'autant plus évident dans ce cas, que les réclamations les plus importantes afin que les évangéliques changent leur compréhension de l'homosexualité ne sont pas venues premièrement « from either church historians or biblical scholars, but from those who are aware of the significant shift in public attitudes to homosexuality in recent years »<sup>143</sup>. Ce qui était perçu jusqu'à tout récemment comme une question de moralité individuelle et personnelle est maintenant vu comme une question de droits humains reliée de très près à une question de justice sociale<sup>144</sup>. Le contexte dans lequel les évangéliques comprennent les Écritures et les attitudes traditionnelles de l'église à propos de l'homosexualité ont considérablement changé. Si la culture est réellement une source pour la théologie, il

---

<sup>143</sup> « This is not to suggest that there is not lively debate amongst evangelicals as to either what constitutes a valid biblical approach to homosexuality or a valid understanding of the church's tradition on the matter. It is simply to note that the more pressing questions seem to surround the role context and culture (or science and psychology) should play in arriving at an ethical response to the issue. » *Ibid.*, p. 11.

<sup>144</sup> « So e.g. Loughlin chastises the church for inconsistency in advocating for the rights of homosexuals outside the church while denying them to homosexuals within the church. » Brian Harris, p. 11. cf. Gerard Loughlin. "Gathered at the Altar: Homosexuals and Human Rights," *Theology and Sexuality*. 10, no 2 (2004).

serait naturel de s'attendre à ce que devant un changement culturel aussi important les conclusions théologiques suivent.

Selon Harris, Grenz a tenté ici de suivre sa méthode théologique en abordant la question de l'homosexualité. Il a d'abord examiné les textes bibliques de façon exhaustive en cherchant à explorer des compréhensions alternatives à ces textes, mais il est arrivé à la conclusion qu'ils enseignent que toutes les formes de rapports sexuels doivent avoir lieu entre un mâle et une femelle. En se référant ensuite à la tradition de l'Église, il s'est rendu compte que même si certaines compréhensions alternatives étaient présentées, l'ensemble de la tradition va à l'encontre de la légitimation des relations homosexuelles. C'est avec les transformations de la culture que de profonds changements se sont présentés. Philip Culbertson résume bien la situation quand il dit :

« In today's counselling world, the American Psychiatric Association of Social Workers, the American Psychological Association, the National Association of Social Workers, and the National Association for Marriage and Family Therapy state that it is unethical for members to treat gayness as an emotional disorder or to discriminate in any way on the basis of sexual orientation. »<sup>145</sup>

Selon Harris, Grenz n'a pas suffisamment considéré la voix de la culture dans la recherche d'une réponse à la question de l'homosexualité. Il veut être en interaction avec la culture, et dès le premier chapitre de son livre il choisit des textes qui abordent la question. Mais selon Harris, son choix de textes est partial et biaisé parce qu'assez rapidement Grenz cherche à voir quelles sont les causes de l'homosexualité. Cette approche reflète un biais idéologique, qui présuppose quelque forme de pathologie sous-jacente à l'homosexualité<sup>146</sup>. Grenz ne fait pas de recherche semblable au sujet de

<sup>145</sup> Philip Culbertson. *Caring for God's People: Counseling and Christian Wholeness*. Minneapolis: Fortress, 2000, p. 191, cité par Brian Harris, p. 12.

<sup>146</sup> « Grenz is fully aware that he lays himself open to this charge : "I embark on this task conscious, however, that a number of writers look askance at the research into the "causes" of homosexuality. They

l'hétérosexualité, postulant ainsi que l'homosexualité comprend quelques lacunes et qu'elle devrait être sanctionnée. En décrivant le contexte contemporain, Grenz brosse le tableau de deux mondes, celui dans lequel vivent la plupart des évangéliques, qui pensent que l'homosexualité est anormale et qu'il faut chercher à changer l'orientation de ceux qui en sont « atteints ». Grenz cite certains psychologues en faveur de cette idée. Le deuxième monde, quant à lui, est peuplé de gens qui affirment plutôt que l'hétérosexualité a été privilégiée au point que cela a produit de l'homophobie. Ces gens pensent que pour contrer cela, la normalité de l'homosexualité doit être affirmée et célébrée. Dans un tel monde, tout effort afin de changer l'orientation homosexuelle d'une personne est inapproprié.

Selon Harris, nous arrivons au cœur du dilemme de la méthode théologique de Grenz, parce qu'il faut choisir entre la Bible et la tradition d'un côté, et la culture de l'autre. Grenz favorise ici les deux premières, et du même coup la position classique des évangéliques. Mais qu'arriverait-il si la tradition et la culture favorisaient une position particulière au détriment de celle de la Bible ? Est-ce que les évangéliques seraient prêts à abandonner la voie des Écritures ? Si non, de demander Harris, est-ce que la méthode de Grenz nous amène vraiment au-delà du fondationnalisme ?

Harris se demande si Grenz est prêt à accepter les conséquences d'une telle approche. Fred Glennon donne en exemple le cas de deux Églises baptistes qui, tout en suivant la méthode de Grenz, sont arrivées à des conclusions différentes concernant l'homosexualité, en adoptant une approche « that is both welcoming and affirming »<sup>147</sup>.

---

worry that these endeavours are intrinsically hostile to homosexual persons..." » Brian Harris, p. 13. cf. Stanley J. Grenz. *Welcoming but Not Affirming: An Evangelical Response to Homosexuality*, p. 14.

<sup>147</sup> « Glennon thought-provoking study outlines the process of discernment which led to two Baptist congregations adopting both a welcoming and affirming stance on homosexuality, and which led to their

Selon Harris, cela a des incidences sur la tâche herméneutique. La méthode employée par Grenz dans *Welcoming but Not Affirming* renvoie à la méthode classique d'exégèse et aux considérations classiques des évangéliques concernant l'apport de la tradition et de la culture, et non pas à une visée post-fondationnelle :

« At best, Grenz's application of his model represents a chastened foundationalism. In other words, Grenz is willing to embrace a foundationalism which allows sources other than scripture to be engaged with during theological construction, but which ensures that scripture's inspired (but not illumination) voice can override any dissenting voices. If this is a move beyond foundationalism, the distance covered is extremely modest. »<sup>148</sup>

En conclusion, selon Harris, si Grenz semble par moment aller au-delà du fondationnalisme, il y arrive mieux dans certains de ses livres que dans d'autres. Il souligne que dans la série d'articles de Grenz intitulée *The Matrix of Christian Theology*, ce dernier développe une anthropologie théologique qui prend au sérieux les préoccupations de la culture postmoderne à partir d'une vision post-fondationnaliste, et que dans son livre *The Social God and the Relational Self* il réussit de façon très brillante à s'appropriier les idées des sciences sociales. Cependant, d'une perspective méthodologique, il apparaît que Grenz ne veut aller au-delà du fondationnalisme que quand il est confiant que les voix extrabibliques vont l'aider à confirmer la voix des Écritures. Quant cela n'est pas le cas, il retourne au fondationnalisme. Selon Harris l'exemple de Grenz illustre la difficulté, voire même l'impossibilité pour les évangéliques d'aller au-delà du fondationnalisme.

---

subsequent disaffiliation from their denomination. » Brian Harris, p. 14. cf. Fred Glennon, "Must a Covenantal Sexual Ethic Be Heterocentric? Insights from Congregations," *Perspectives in Religious Studies*, 28, no. 3 (2001).

<sup>148</sup> Brian Harris, p.15.

### **2.3 Les implications du postmodernisme pour la théologie : À propos des métarécits, du fondationnalisme et du réalisme – Jim Beilby**

Ce théologien américain, professeur de théologie systématique à l'Université *Bethel*, à Saint-Paul dans le Minnesota<sup>149</sup>, examine l'argument de Grenz à l'effet que la théologie chrétienne, pour demeurer fidèle à la foi chrétienne, doit s'éloigner du modernisme. Il pose deux questions à ce sujet : Qu'est-ce qui exactement doit être délaissé, et quelles sont les implications d'un rejet du modernisme pour la théologie ? Dans son article, la première question est traitée de façon générale; l'accent est mis à répondre à la deuxième mais afin de savoir si Grenz a raison de réclamer qu'un mouvement vers le postmodernisme demande le rejet du fondationnalisme. Beilby croit que cela n'est pas nécessaire : il pense plutôt qu'il est possible d'être d'accord avec la critique postmoderne d'une épistémologie moderne, tout en étant en désaccord avec les implications du postmodernisme pour la connaissance en général et la méthode théologique en particulier :

« Consequently, the stance I will sketch in this essay could be understood either as a critique of postmodernism who too quickly dismiss notions like foundationalism and realism or a critique of certain analytic philosophers who, in their desire to defend foundationalism and realism, too quickly dismiss what is correct about the postmodernism turn. »<sup>150</sup>

Tout en se demandant d'abord ce qu'est le postmodernisme et en prenant conscience de la difficulté d'une définition, il choisit comme point de départ la définition de Lyotard : « I define postmodernism as an incredulity toward metanarratives. »<sup>151</sup> Mais qu'est-ce qu'un métarécit? Beilby mentionne Merold Westphal qui, dans son livre

<sup>149</sup> Jim Beilby. "The Implications of Postmodernism for Theology : On Meta-narratives, Foundationalism, and Realism," *The Princeton Theological Review*. XII, no.1.34 (2006): pp. 13-21.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 14.

*Overcoming Ontotheology*, fait une distinction entre métarécit et « méga récit »<sup>152</sup>. Un méga récit est un récit qui a la plus grande étendue possible : il embrasse toute l'histoire, de la création à la fin des temps, et il a des implications pour tous les débats philosophiques possibles conçus par les humains. Le christianisme est sans aucun doute un méga récit. Le métarécit, quant à lui, fait référence davantage à la nature du récit, « a second order discourse. This second order discourse is independent, universally available, and passes judgment on the viability of first order claims. »<sup>153</sup> Selon Westphal, la suspicion de Lyotard concernant le métarécit venait de la possibilité que ce discours soit imposé comme étant le discours universel applicable à toute l'humanité. Le meilleur exemple du métarécit dans le contexte du christianisme est la théologie naturelle, une entreprise désignée « to provide rational justification for theism using only those sources of information accessible to all inquirers, namely the data of empirical experiences and the dictate human reason »<sup>154</sup>. Beilby demande ensuite si les chrétiens orthodoxes doivent rejeter la théologie naturelle comprise dans cette perspective : cela dépend de ce que les penseurs postmodernes veulent dire quand ils critiquent la raison. Est-ce une critique de la validité de la raison ou de ses limites ? S'il s'agit d'une critique de sa validité il n'y est pas du tout favorable, mais s'il s'agit d'une critique de ses limites, il est d'accord pour dire que l'épistémologie moderniste a mis trop d'emphasis sur la raison. La théologie

---

<sup>151</sup> Jean-François Lyotard. *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*, trad. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota press, 1984, xxiv, cité par Jim Beilby, p. 14.

<sup>152</sup> Merold Westphal. *Overcoming Ontotheology: Toward a Postmodern Christian Faith*. New York: Fordham University press, 2001, xiii, cité par Jim Beilby, p. 15.

<sup>153</sup> Jim Beilby, p. 15.

<sup>154</sup> James F. Sennett and Douglas Groothuis. "Introduction: Hume's Legacy and Natural Theology," *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, James F. Sennett and Douglas Groothuis, éd., Downers Grove, IL: InterVarsity, (2005), cité par Jim Beilby, p. 15.



naturelle a donc ses limites : elle est utile selon Alvin Plantinga « for bolstering pre-existing faith, moving agnostics closer to commitment, and undercutting atheological arguments »<sup>155</sup>, mais elle ne peut prouver la véracité de la vision du monde chrétienne sans référence aux Écritures ou aux révélations mystiques. Cela veut dire, selon Beilby, que l'efficacité de l'argumentation philosophique et de la théologie naturelle est limitée. Les explications qu'elles fournissent sont le reflet des croyances plutôt que des démonstrations universelles de la vérité des croyances. Mais même si Beilby est prêt à endosser le rejet du métarécit comme il a été expliqué ci-haut, cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'un rejet des croyances théistes et d'une affirmation de la nature véridique des croyances chrétiennes.

Cela conduit au cœur du débat qui a lieu entre les défenseurs et les détracteurs du postmodernisme et qui porte sur le fondationnalisme. Selon Nancey Murphy, citée par Beilby, la critique postmoderne à ce sujet se focalise autour de deux aspects : « the assumption that knowledge systems must include a class of beliefs that are somehow immune from the challenge and the assumption that all reasoning within the system proceeds in one direction only. »<sup>156</sup> Selon Beilby, Murphy donne ici la définition classique du fondationnalisme. Peu la défendent aujourd'hui selon lui, et une version plus modeste du fondationnalisme a pris la place qui n'exige aucun des deux postulats mentionnés par Murphy. Concernant le deuxième, Beilby écrit :

« The foundationalist need not conceive of epistemological justification in exclusively linear and uni-directional terms. It is perfectly possible for a foundationalist to envision the superstructure of derived beliefs as an intricate, holistic web. As such, the common metaphor for nonfoundationalism, the spider web, is available to the foundationalist. Imagine a web in a window

<sup>155</sup> Alvin Plantinga. "Rationality and Public evidence : A Reply to Swinburne," Religious Studies. 37 (2001), p. 217, cité par Jim Beilby, p. 15.

<sup>156</sup> Nancey Murphy. Beyond Liberalism and Fundamentalism : How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda. Valley Forge, PA: Trinity, 1996, p. 13, citée par Jim Beilby, p. 16.

frame. The threads which tie the web to the frame are basic beliefs, but the strength and shape of the web is not determined solely by the basic “threads” but by the interconnectedness of the “derived threads” in the middle. »<sup>157</sup>

Ceci est donc compatible avec le rejet du métarécit, mais il y a une autre chose dans le fondationnalisme à laquelle le postmodernisme est allergique. Il s’agit de l’internalisme. Selon Beilby, cette notion est encore plus importante que celle des croyances fondamentales, parce qu’elle fait de la découverte de ces croyances quelque chose d’intrinsèque à l’humain, qui accéderait naturellement à ces croyances pour peu qu’il obéisse à sa raison, ce qui lui permet d’entrer en contact avec le réel. Selon les penseurs postmodernes, l’évolution des sciences a été exclusivement déterminée par des facteurs externes. Dans cette perspective, ils refusent de considérer que les faits scientifiques puissent être vrais en dehors d’un certain contexte culturel et historique. Selon Beilby, « the problem is less the mere ideas of epistemic foundations than it is the distinctively internalist definition of what constitutes “philosophically relevant justification” »<sup>158</sup>. Cette affirmation pose une question importante pour la méthode théologique: Quelle est la relation entre le postmodernisme et le réalisme?

Selon Beilby, plusieurs penseurs postmodernes sont prêts à admettre qu’il existe un monde en dehors de la connaissance humaine, mais leur argument est que la connaissance de ce monde est imparfaite, et qu’elle se fait à partir des constructions linguistiques. Jacques Derrida, le père du déconstructionnisme postmoderne, accepte l’aspect métaphysique de la réalité. Quand il a été accusé de proposer une métaphysique non réaliste, il a clarifié sa fameuse déclaration « Il n’y a pas de hors-texte » en disant qu’elle ne voulait pas dire qu’il n’y avait pas de monde extérieur en dehors du texte mais

---

<sup>157</sup> Jim Beilby, p. 16.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 17.

plutôt que tout existe, dans une perspective épistémologique, à partir d'un contexte culturel ou linguistique et qu'il n'est pas possible d'avoir accès au monde sans ces contextes<sup>159</sup>. Richard Rorty, quant à lui, a affirmé : « The world is out there, but descriptions of the world are not. Only descriptions of the world can be true or false. The world on its own – unaided by the describing activities of human beings – cannot. »<sup>160</sup> Donc, selon Beilby, le rejet des métarécits n'est pas incompatible avec le fait d'avoir accès à une connaissance de la réalité, même si celle-ci est imparfaite.

Beilby rejette la position internaliste, parce qu'il n'est pas possible de savoir, selon lui, jusqu'à quel point les croyances et les définitions correspondent à la réalité, mais cela ne veut pas dire que les constructions de la réalité qui sont faites ne correspondent jamais à la réalité extra-discursive. Ce type de réalisme est appelé « réalisme critique », mais Beilby préfère l'appeler « réalisme minimaliste » parce que selon lui « no single conceptual scheme, set of categories, or philosophical method is accorded the privilege of being our sole epistemic access to what is there »<sup>161</sup>.

Les différentes approches peuvent nous guider vers la bonne direction. Harris recommande l'approche pragmatique de Kevin Vanhoozer afin d'avoir accès à la connaissance religieuse, approche qu'il a appelée « Canonical Linguistic ». Cette approche se présente à partir d'une métaphore cartographique. Selon lui, faire de la théologie est comme suivre une carte qui nous guide dans notre pèlerinage vers des compréhensions de la réalité, cartes qui ne sont pas exactes mais qui nous aident à aller

---

<sup>159</sup> Jacques Derrida. *Limited, Inc.*, trad. Samuel Weber et Jeffrey Mehlman, Evanston, IL : Northwestern University Press, 1988, p. 136, cité par Jim Beilby, p. 18.

<sup>160</sup> Richard Rorty. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, 1989, p. 5, cité par Jim Beilby, p. 18.

<sup>161</sup> Jim Beilby, p. 19.

au bon endroit<sup>162</sup>. Dans sa modélisation des doctrines théologiques comme des cartes géographiques, Vanhoozer demande le juste équilibre entre deux qualités qu'il pense être au centre du dialogue avec le postmodernisme : l'humilité et la conviction. Selon lui, le postmodernisme appelle à l'humilité et cet appel surgit de courants très profonds de notre tradition chrétienne, notre imperfection et nos limites nous poussent à être humbles par rapport à notre connaissance et à notre capacité de l'acquérir, mais l'humilité sans conviction devient un vice qu'il nous faut éviter. Il faut prendre position après avoir analysé les différentes données « conviction does not require « knowing that you know », only believing that your « maps » of reality are both generally adequate and aimed at the right destination »<sup>163</sup>.

## ***2.4 Une perspective pastorale sur l'Église émergente – Mark Driscoll***

L'auteur de cet article<sup>164</sup> est très connu aux États-Unis parce qu'il est le pasteur d'une très grande Église évangélique (*megachurch*) située à Seattle, (Mars Hill Church, 6000 membres) et aussi parce qu'il est l'auteur de plusieurs livres. Son article vise à montrer les changements qui se sont produits dans les Églises suite à l'influence du postmodernisme et à mettre en garde contre ce qu'il considère comme un éloignement de

---

<sup>162</sup> Kevin Vanhoozer. "Pilgrim's Digress : Christian Thinking on and about the Post/Modern way," *Christianity and the Postmodern Turn*, pp. 88-89; *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2005, pp. 294-297, cité par Jim Beilby, p. 19.

<sup>163</sup> Jim Beilby, p. 19.

<sup>164</sup> Mark Driscoll. "A Pastoral Perspective on the Emergent Church," *Criswell Theological Review*. n.s. 3/2, Spring (2006): pp. 87-93.

la saine doctrine de la part de certains leaders de ces Églises. Il représente bien le chrétien évangélique traditionaliste américain (et québécois).

Driscoll commence par présenter trois modèles d'Églises : un premier, plus traditionnel et de moins en moins populaire; un deuxième, qui selon lui est actuellement prédominant; et un troisième qui émerge, et qui est en train de remplacer le deuxième. Le premier modèle se situe dans un contexte moderne : l'Église a une place privilégiée dans la culture en général, les pasteurs et les enseignants sont les leaders reconnus et exercent une autorité spirituelle, les rassemblements sont caractérisés par les chorales, les robes, les hymnes et les orgues et la mission signifie envoyer des américains et de l'argent outre-mer par l'intermédiaire des dénominations et des agences missionnaires. Le deuxième modèle se situe dans un contexte culturel en transition, allant d'un monde moderne vers un monde postmoderne. Une bataille culturelle est menée afin de retrouver une position privilégiée dans la culture, les pasteurs sont davantage des présidents d'entreprise qui gèrent les Églises dans la perspective d'offrir des services spirituels à des clients, les rassemblements d'Églises sont caractérisés par l'emploi de chants et de pièces de théâtre qui font le lien avec la culture populaire afin d'attirer les non-chrétiens, et la mission est un département de l'Église qui organise des voyages outre-mer et des levées de fonds. Le troisième modèle, quant à lui, est émergent et missiologique. Il est caractérisé par un contexte postmoderne et pluraliste. Ce type d'Église accepte d'être marginalisé par la culture, les pasteurs sont des missionnaires locaux, les rassemblements mélangent d'anciennes formes de styles avec des styles plus courants et la mission est globale et locale<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

Driscoll mentionne qu'il a fait partie d'une équipe<sup>166</sup> engagée par un organisme évangélique américain (*Leadership Network*) afin de repenser la mission de l'Église dans un contexte postmoderne. De cette équipe a surgi un mouvement qui a été appelé émergent<sup>167</sup>, qu'il faut différencier des Églises émergentes. Les Églises émergentes représentent un plus grand ensemble, qui comprend une large variété d'Églises et de chrétiens qui cherchent à être des missionnaires efficaces peu importe où ils vivent. Cela comprend donc des Européens et des Australiens qui ont les mêmes conversations que leurs coreligionnaires américains. Selon lui l'Église émergente inclut trois différents types de chrétiens : « the Relevant, the Reconstructionists, and the Revisionists. »<sup>168</sup>

Les premiers sont théologiquement des évangéliques conservateurs qui ne sont pas tellement intéressés à réformer leur théologie, mais plutôt à mettre à jour certaines pratiques comme « worship styles, preaching styles, and church leadership structures »<sup>169</sup>. Ils initient habituellement des rassemblements alternatifs à l'intérieur de leurs Églises respectives afin d'éviter l'exode de leurs jeunes. Ils essaient aussi d'implanter de nouvelles communautés de chrétiens à la recherche d'une alternative. Leurs leaders modèles sont Dan Kimball, Donald Miller et Rob Bell, et leurs principaux théologiens sont John Piper, Tim Keller et D.A. Carson.

Les deuxièmes sont généralement théologiquement évangéliques, mais ils ne sont pas satisfaits avec les types d'Églises habituels. Ils disent que leur nation (étatsunienne)

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p.89. Dans cette équipe il y avait des leaders évangéliques bien connu dans les milieux évangéliques tels Brian McLaren, Doug Pagitt, Chris Seay, Tony Jones, Dan Kimball, Andrew Jones. Driscoll mentionne qu'il a quitté le groupe à cause de divergences théologiques.

<sup>167</sup> *Id.* Le mouvement émergent appelé « Emergent village » regroupe des chrétiens de tous les horizons. Sur son site <[www.emergentvillage.com](http://www.emergentvillage.com)> il se définit comme « a growing generative friendship among missional Christians seeking to love our world in the Spirit of Jesus-Christ ».

<sup>168</sup> *Id.*

<sup>169</sup> *Id.*

est en train de devenir moins chrétienne et que les chrétiens ne vivent pas de façon suffisamment différente des non chrétiens, ce qui prouve selon eux que l'Église a failli à la tâche de faire des disciples. En conséquence, ils proposent des Églises moins formelles, plus incarnées et plus organiques, comme des Églises-maisons. Ils sont aussi beaucoup influencés par les « *mainline Christian traditions, which also use terms like « new monastic communities » and « abbess »* »<sup>170</sup>. Leurs leaders modèles sont Neil Cole et les australiens Michael Frost et Alan Hirsh.

Les troisièmes sont, selon Driscoll, théologiquement libéraux et ils remettent en question certaines doctrines évangéliques importantes, argumentant qu'elles ne sont plus appropriées dans un monde postmoderne émergent. Leurs leaders modèles sont Brian McLaren et Doug Pagitt, pour ne nommer que ceux-là parmi les nombreux leaders émergents.

Selon Driscoll, ce qui unit ces types de chrétiens émergents, c'est une discussion missiologique à propos de ce qu'une Église fidèle doit croire et faire afin d'atteindre la culture occidentale. Toutefois, cela est difficile parce qu'il existe des divergences importantes sur ces deux aspects de la vie chrétienne que sont l'orthodoxie et l'orthopraxie. Selon lui, la doctrine doit demeurer la même et les changements doivent se faire au niveau de la pratique. C'est pourquoi il pense que les révisionnistes vont trop loin, et à ce titre il les considère comme des libéraux :

« If both doctrine and practice are constantly changing, the result is living heresy, which is where I fear the Revisionist Emergent tribe of the Emerging church is heading. But if doctrine is constant and practice is always changing, the result is living orthodoxy which I propose is the faithful third way of the Relevantists, which I pray remains the predominant way of the Reconstructionists. »<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 91.

Toujours selon Driscoll, les discussions à propos de la doctrine tournent autour de huit questions théologiques importantes : les Écritures (l'inspiration, l'inerrance et l'autorité), Jésus-Christ (sa divinité et sa souveraineté sur l'histoire humaine), le genre (différence entre l'homme et la femme, l'homosexualité et le nom de Dieu comme Père), le péché (le péché originel ou la corruption de l'humain par des forces externes), le salut (la nécessité de l'œuvre de Jésus-Christ pour le salut des humains), la croix (est-ce que Jésus est mort à notre place ou pour nous donner un exemple ?), l'enfer (existe-t-il, annihilationisme ou universalisme ?), l'autorité (quelle source d'autorité pour déterminer ce qui est orthodoxe ou non ?)<sup>172</sup>. La question de l'autorité a des implications pratiques pour l'Église et le foyer chrétien et cela a comme résultat un débat croissant, à savoir si les hommes doivent toujours être le chef de leur foyer, si les pasteurs doivent continuer à exercer une autorité dans l'Église et qui a le droit de prêcher, d'enseigner et d'exercer la discipline dans l'Église.

Comme pasteur, Driscoll trouve que cette conversation est à la fois encourageante, stimulante et effrayante. Ce qu'il trouve encourageant c'est qu'il y a comme une lame de fond parmi les chrétiens qui les encourage à réfléchir davantage à la nature de l'Évangile et à la manière dont il peut être mieux présenté dans le contexte culturel contemporain. Ce qu'il trouve stimulant, c'est la focalisation croissante sur la doctrine qui pousse les gens à reconsidérer leur position doctrinale et à se poser des questions difficiles par rapport à certains sujets qui méritent une attention particulière. Ce qu'il trouve effrayant, c'est la tendance qu'ont certains à s'éloigner de ce qu'il considère

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 92.



comme étant des convictions théologiques essentielles de l'évangélisme conservateur, en faveur d'une spiritualité moins chrétienne.

Il termine son article en se demandant où toute cette conversation va mener et il pense qu'elle va contribuer à l'établissement de nouvelles dénominations d'Églises. Il en voit des signes avant-coureurs: « that is already happening as new networks are forming and new church planting networks are establishing new churches with varying answers to the missiological questions. »<sup>173</sup>

## 2.5 *Synthèse*

Ces articles révèlent les lieux de tensions qui s'établissent entre les évangéliques traditionalistes et les évangéliques réformistes devant l'influence du postmodernisme sur leur projet théologique commun.

Medley est le plus positif et affirme le succès de la tentative de Grenz de proposer une théologie évangélique postmoderne. Les critiques qu'il apporte sont complémentaires et ne remettent pas en question les éléments principaux de la proposition de Grenz. Sa critique la plus importante concerne la pneumatologie. Cela n'est pas étonnant, parce qu'elle touche à la doctrine de l'inspiration, fondement de l'inerrance biblique si chère aux traditionalistes. Medley trouve insatisfaisantes les explications de Grenz à ce sujet.

Harris est plus critique et remet en question la possibilité même d'une théologie à la fois évangélique et postmoderne. Son article est pertinent parce qu'il fait ressortir la difficulté de mettre en pratique la théorie des trois sources pour la théologie. Son

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 93.

questionnement est légitime : qu'arrive-t-il si la tradition et la culture s'opposent à la norme des normes qu'est la Bible?

L'apport de Beilby est intéressant parce qu'il essaie de concilier les critiques du postmodernisme et un fondationnalisme renouvelé par la réflexion des penseurs contemporains. Il critique Grenz mais s'en rapproche en même temps parce que, comme lui, Grenz hésite à s'éloigner complètement du méta-récit et souscrit à une forme de réalisme critique.

Driscoll fait une distinction nette entre deux types d'Églises émergentes toutes influencées par le postmodernisme. Selon lui, il y a celles qui sont sous l'influence d'une théologie conservatrice et celles qui sont sous l'influence d'une théologie libérale. Celles qui sont sous l'influence d'une théologie conservatrice vont faire des changements au niveau de l'orthopraxie mais pas au niveau de l'orthodoxie, et celles qui sont sous l'influence d'une théologie libérale vont proposer des changements aux deux niveaux. Driscoll ne peut admettre qu'il peut y avoir deux types de conservateurs comme il a été mentionné dans le premier chapitre de ce mémoire, à savoir, des conservateurs traditionalistes qui se reposent sur une épistémologie fondationnaliste, et des conservateurs réformistes qui se réclament d'une épistémologie non fondationnaliste. Il préfère voir l'influence positive du postmodernisme uniquement sur la pratique ecclésiologique.

### **CHAPITRE 3. LA FORMALISATION D'UNE PERSPECTIVE ÉVANGÉLIQUE QUÉBÉCOISE SUR CES AUTEURS ET LE COURANT QU'ILS REPRÉSENTENT**

Il reste maintenant à considérer l'impact de ce courant et le débat qu'il suscite parmi les évangéliques au Québec. Il faut d'abord dire que je suis allé à la rencontre d'un courant évangélique émergent, d'une réponse locale à une proposition pour un évangélisme alternatif. J'ai rencontré des membres de ce courant qui reste encore marginal au Québec, et j'ai pu ainsi capter ce courant au moment même de sa constitution, en marge des circuits établis des Églises évangéliques. Dans un premier temps, j'ai répertorié le peu de littérature écrite à ce sujet par les théologiens évangéliques québécois. Je présente ici un résumé d'un article de Steve Robitaille. Dans un deuxième temps, j'ai fait des entrevues semi-dirigées avec un théologien évangélique québécois postmoderne (Jean-Yves Cossette) et avec un petit groupe de gens faisant partie d'une Église émergente.<sup>174</sup>

#### ***3.1 Revue de littérature québécoise sur la théologie postmoderne et les Églises émergentes***

##### **3.1.1 Penser l'Église autrement en contexte québécois. Quelques réflexions théologiques à propos des Églises émergentes : Steve Robitaille**

De confession anabaptiste, Steve Robitaille est en train de terminer à l'Université de Montréal une thèse portant sur les théologies politiques de John Yoder et de John

---

<sup>174</sup> Contrairement aux membres de l'Église émergente, et conformément à ce qui a été accepté par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal, ces deux théologiens ont accepté d'être nommés.

Milbank. L'article présenté ici a été écrit en perspective d'une conférence donnée par l'auteur à un colloque sur les Églises émergentes, qui a eu lieu à l'École de théologie évangélique de Montréal les 29 et 30 mars 2007 <sup>175</sup>. L'auteur présente d'abord son cheminement ecclésial et ce qui l'a amené à s'intéresser aux Églises émergentes de la région de Montréal. Insatisfait des Églises évangéliques traditionnelles, la lecture des livres de Brian McLaren<sup>176</sup> et la rencontre de quelques chrétiens évangéliques impliqués dans des Églises émergentes l'ont encouragé à s'intéresser au mouvement et à s'impliquer dans le « Café-Théo », qui rassemble un groupe de chrétiens émergents voulant réfléchir « sur l'Évangile dans le Québec contemporain (dit « postmoderne ») »<sup>177</sup>. Suite à la lecture des livres de McLaren, poursuit-il, il s'était dit : « enfin quelqu'un qui n'avait pas peur de dire qu'il vit un désillusionnement par rapport au milieu évangélique, et qui proposait une façon de concevoir la vie chrétienne qui embrassait notre existence entière, pas uniquement lire sa Bible, prier, et aller à l'Église! »<sup>178</sup>

L'article présente d'abord les « défis majeurs devant lesquels se trouvent les Églises dans la société actuelle »; ensuite, il définit les Églises émergentes et ce qu'elles ont à proposer pour « réinventer l'Église »; finalement, il ouvre un dialogue avec « l'ecclésiologie émergente en questionnant certains de ses « présupposés » »<sup>179</sup>(une appréciation critique de celle-ci).

---

<sup>175</sup> Steve Robitaille. «Penser l'église autrement en contexte québécois. Quelques réflexions théologiques à propos des Églises émergentes,» Pour une théologie évangélique en contexte québécois (2009) : pp. 1-16.

<sup>176</sup> Brian McLaren est un théologien évangélique postmoderne dont les livres sont parmi les plus lus. Il est un des fondateurs du « Emergent village » que nous avons évoqué dans l'article précédent. Il est aussi un conférencier apprécié et il est pasteur d'une Église innovante dans la région de Chicago appelée « Cedar Ridge Community Church ».

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>178</sup> *Id.*

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

Selon Robitaille, l'Église d'aujourd'hui fait face à cinq défis majeurs. Le premier concerne *le monde du travail* « qui connaît des mutations importantes dans le cadre de la mondialisation », des mutations qui ont un impact sur les réalités familiales et ecclésiales. Précarité de l'emploi, endettement, tensions dans les couples dues aux finances, stress lié à la tentative de conciliation travail, famille et Église, surconsommation, ne sont là que quelques exemples de cet impact. Le deuxième défi concerne surtout les Églises urbaines qui ont à faire face à *la fragmentation familiale et sociale*. L'éclatement de la famille et l'individualisme radical sont difficiles à gérer pour des gens d'Église qui ont pour modèle le « chrétien idéal », la « famille nucléaire » et « la communauté ». Pour Robitaille, « la contradiction quasi-tragique de l'individu contemporain est donc sa recherche de communauté, d'intimité, « a place where everybody knows your name », tout en chérissant jalousement sa vie privée et sa liberté »<sup>180</sup>. Le troisième défi mentionné est *la fragmentation culturelle et religieuse*, et il évoque la difficulté de vivre en société multiculturelle, où les groupes différents qui la forment ont tendance à se retrancher dans des ghettos. Les Églises qui veulent exercer leur mission dans un tel contexte doivent envisager une intégration réciproque entre les différentes cultures religieuses. Le défi suivant est celui des *mutations socio-culturelles rapides entre les générations*, qui créent des sous-cultures et qui suscitent des conflits entre les générations. Robitaille cite Jacques Grand'Maison, qui évoque dans cette perspective la crise de la transmission de la mémoire et de l'histoire : « quand l'histoire disparaît du paysage, les horizons d'avenir s'estompent. On ne peut faire du neuf durable si on efface les traces des chemins

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 3.

parcours. »<sup>181</sup> Il évoque ensuite ce qu'il appelle le « snobisme chronologique », selon un terme employé par C. S. Lewis, qui fait référence à cette dévalorisation de l'histoire qu'il ressent chez les penseurs postmodernes : il faut être de son temps et le temps présent est à la postmodernité. Finalement, le dernier défi est celui des *mutations dans le domaine du religieux et de la spiritualité*. Selon Robitaille, ce défi nous parle du scepticisme des gens envers la crédibilité des institutions religieuses et d'un intérêt accru envers la spiritualité au détriment des religions. Les gens préfèrent « une spiritualité qui se veut souvent éclectique et même parfois exotique (l'intérêt pour le bouddhisme, les spiritualités amérindiennes, l'ancienne religion celte, les cathares, l'ésotérisme, etc.) »<sup>182</sup>.

Dans ce contexte de bouleversements, il faut définir les Églises émergentes. Robitaille veut d'abord en retracer brièvement l'historique. Dans les années 80 et 90, des mouvements de protestation contre le *statu quo* s'élèvent un peu partout aux États-Unis dans les Églises évangéliques. C'est suite à un colloque qui a eu lieu en 1997, que l'*Emergent Village* sera créé. Robitaille relève à ce sujet :

« Ce colloque donna lieu à des discussions sur la postmodernité, et les leaders présents en sont arrivés à croire que le problème dans l'évangélisation de la Génération X n'était pas un problème de stratégie, mais un problème de déconnection entre la philosophie dominante dans les églises (moderne) et celle de la culture contemporaine, qui est maintenant postmoderne. »<sup>183</sup>

C'est en 1999 que le nom « Églises émergentes » est devenu la désignation reconnue de ces nouvelles Églises qui veulent se définir en perspective de postmodernité. Un débat a ensuite suivi suite à la publication du livre de Brian McLaren « *A New Kind of Christian* » et il fait toujours rage un peu partout dans le monde évangélique. Par

---

<sup>181</sup> Jacques Grand'Maison. Questions interdites sur le Québec contemporain : petit manifeste d'un réac progressiste-conservateur anti-postmoderniste. Montréal : Fides, 2003, page arrière de couverture, cité par Steve Robitaille, p. 4.

<sup>182</sup> Steve Robitaille, p. 4.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 5.

exemple, en France récemment, des évangéliques conservateurs ont critiqué sévèrement un éditeur évangélique (La Ligue pour la lecture de la Bible) parce qu'il avait traduit et publié l'un des livres de McLaren (Réinventer l'Église). Ils demandaient que soit retiré de la circulation cet ouvrage jugé hérétique.

Mais que proposent ces Églises émergentes et qu'est-ce qui les différencie des Églises traditionnelles ? Selon Robitaille, les Églises émergentes ont le mérite de remettre de l'avant la question fondamentale de la nature même de l'Église et de sa mission. Robitaille propose sept aspects de l'ecclésiologie émergente, afin de répondre à cette question<sup>184</sup>:

1. Une ecclésiologie missionnaire rejetant le triomphalisme missionnaire et se voulant plutôt au service du monde, dans une sensibilité à la culture ambiante et aux enjeux de justice sociale, de sauvegarde de l'environnement, etc.
2. Une ecclésiologie communautaire, qui voit l'Église comme une communauté d'amis. Cette ecclésiologie critique l'individualisme moderne qu'elle estime retrouver dans les Églises traditionnelles, où « on pousse tellement les gens à se concentrer sur leur salut personnel qu'on perd de vue que le salut est une réalité communautaire, c'est-à-dire qu'être chrétien signifie de nouvelles relations : aimer Dieu et son prochain comme soi-même »<sup>185</sup>. Robitaille rattache ce souci communautaire à des théologiens postmodernes comme Cal Raschke et Stanley Grenz qui parlent « d'ontologie relationnelle » et en dégagent une éthique théologique.
3. Une ecclésiologie visible, incarnée qui, dans le débat qui fait rage dans le mouvement évangélique à propos de l'équilibre entre orthodoxie et orthopraxie, opte

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 8.

pour un accent accru sur la seconde : « L'Église est appelée, par l'Esprit de la nouvelle création, à démontrer visiblement une vie différente, c'est-à-dire une manière de vivre qui reflète le Christ au monde. »<sup>186</sup>

4. Une ecclésiologie créative, artistique : Les Églises émergentes veulent faire une plus grande place à l'art et aux artistes dans leurs Églises. Ils veulent valoriser la beauté, l'esthétisme, et ils critiquent les Églises évangéliques traditionnelles, qui réduisent l'art à sa valeur utilitaire dans l'évangélisation. Robitaille évoque la laideur de la plupart des bâtiments des Églises évangéliques. Créés à l'image de Dieu, nous sommes appelés, comme lui, à créer de belles choses et à les mettre en valeur tout simplement pour en jouir et pour glorifier Dieu.
5. Une ecclésiologie œcuménique, post-dénominationnelle : Selon les leaders des Églises émergentes, les frontières entre les dénominations ont de moins en moins de sens dans un contexte occidental postchrétien :

« On ne peut plus prendre pour acquis que les Occidentaux, et donc les Québécois, savent ce que signifie être chrétien (d'où le langage d'une « nouvelle évangélisation » qu'on entend dans certains milieux catholiques). Dans un tel contexte de fossé culturel entre le christianisme et la culture, les Églises qui se réclament du Christ, peu importe leur confession, redécouvrent ce qu'elles ont en commun. »<sup>187</sup>

6. Une ecclésiologie démocratique : les Églises émergentes mettent l'accent sur une conception démocratique de l'Église, en réaction aux abus d'autorité, à l'absence de liberté de pensée et d'expression et à l'infantilisme des membres, souvent présents, selon Robitaille, dans les Églises évangéliques traditionnelles. La participation de chacun est encouragée. Concrètement, note Robitaille, les Églises émergentes

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 10.



veulent appliquer le principe protestant de la prêtrise de tous les croyants, qui n'a pas été appliqué par les Réformateurs eux-mêmes<sup>188</sup>.

7. Une ecclésiologie liturgique : Il est question ici de liturgie alternative de la part des Églises émergentes. Robitaille a traduit et adapté les caractéristiques d'une telle liturgie à partir d'un texte de Stuart Murray<sup>189</sup> Dans ce type de liturgie un accent est mis sur l'ambiance, la créativité, la participation, l'expérimentation, le rituel, la contemplation et la réflexion à partir des récits bibliques.

Dans la dernière partie de son article, Robitaille veut entrer en dialogue avec l'ecclésiologie émergente. Il voit très positivement les changements qu'elle apporte, et cela d'autant plus qu'il y voit des correspondances avec son allégeance anabaptiste comme accent « sur une vie à la suite du Christ, la prêtrise de tous les croyants et une Église communautaire visiblement différente du monde »<sup>190</sup>. Ses critiques ne porteront donc pas sur le fond de leur position, mais sur certains éléments secondaires qui, selon lui, « peuvent se transformer en de sérieux problèmes si les Églises émergentes n'y prennent garde »<sup>191</sup>.

Le premier problème qu'il évoque est celui de la fragmentation, encore répétée, typiquement évangélique selon lui, qui ne peut qu'affaiblir encore le témoignage qu'ils veulent présenter comme chrétiens. Cela est encore plus criant dans le contexte québécois « marqué par la fragmentation à tous niveaux »<sup>192</sup>. Il faut que les Églises émergentes s'assurent de travailler en étroite collaboration avec les Églises existantes.

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>189</sup> Stuart Murray, *Changing Mission: Learning from the Newer Churches*. London: Churches Together in Britain and Ireland, 2006, p. 103, cité par Steve Robitaille, p. 11.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>191</sup> *Id.*

<sup>192</sup> *Id.*

Le deuxième problème évoqué est la possible marginalisation d'un groupe, qui peut facilement devenir un club sélect qui ne rassemblerait que les gens urbains, branchés, artistes, postmodernes, et qui oublierait « le caractère englobant, universel, de l'Église qui est adressée à tous : autant la mère de famille monoparentale que le travailleur manuel peu instruit, que les personnes âgées, que les enfants, etc. »<sup>193</sup>

Le troisième problème est celui déjà évoqué du « snobisme chronologique ». Il peut être un piège, et ceci pour deux raisons : premièrement, à cause du manque d'esprit critique par rapport au postmodernisme qui serait considéré comme l'esprit de l'époque ; et deuxièmement, parce que les postmodernes oublient facilement que la « modernité semble très vivante et en bonne santé si on la définit par l'accent sur la raison, la science et la technique, l'instrumentalisation de la nature, l'individualisme et le capitalisme »<sup>194</sup>. Il est donc prématuré d'annoncer sa fin.

Le quatrième problème évoqué est relié à une certaine naïveté théologique, qui fait souvent dire aux postmodernes qu'ils sont finalement plus bibliques que les autres, sans voir qu'ils rejoignent ainsi l'attitude d'un bon nombre d'évangéliques classiques. Robitaille dit que « c'est une naïveté théologique à mon avis de penser que la lecture que nous faisons aujourd'hui des textes se fait sans grille d'interprétation, sans herméneutique, comme si on pouvait faire fi du passé et de la tradition de l'Église »<sup>195</sup>.

Finalement, Robitaille trouve que les Églises émergentes ne prennent pas suffisamment le parti des pauvres et qu'ils restent encore très près du capitalisme. On retrouverait chez plusieurs théologiens évangéliques postmodernes « le langage typique

---

<sup>193</sup> *Id.*

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 14.

des idéologues capitalistes, avec l'accent sur la « flexibilité », l'« adaptation », la « créativité », l'« entrepreneurship », etc. »<sup>196</sup> Les Églises émergentes devraient plutôt s'inspirer du mouvement *New Monasticism*<sup>197</sup> et des communautés de base qui favorisent davantage le partage des biens entre chrétiens et envers les pauvres. Il termine par une citation du théologien anabaptiste John H. Yoder qui résume à son avis cette vision d'une Église alternative/émergente :

« Nous ne pouvons proclamer la sagesse infiniment variée de Dieu devant Mammon que dans la mesure où nous témoignons par nos vies que nous avons bel et bien été libérés de ses griffes...L'injustice sociale et la désintégration de la communauté ne peuvent être enrayerées que si la justice et la compassion prévalent dans notre vie communautaire et si les différences sociales ont perdu leur pouvoir de division. Des paroles et des actions lucides destinées à avertir l'État ou la nation n'ont de portée que dans la mesure où elles proviennent d'une Église dont la vie est elle-même proclamation de la sagesse multiple de Dieu auprès des Puissances dans les cieux »<sup>198</sup>

### 3.2 *Entrevues semi-dirigées et groupe de discussion*

Afin de compléter cette réflexion sur l'influence du postmodernisme dans le contexte québécois et de donner une dimension concrète à cette étude, j'ai réalisé deux entrevues semi-dirigées, une première, avec un théologien évangélique québécois postmoderne (Jean-Yves Cossette), et une deuxième, avec un groupe de trois participants à une Église dite « émergente ».

---

<sup>196</sup> *Id.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 15. Ce mouvement a été fondé à Philadelphie par Shane Claiborne et il a comme objectif l'aide aux pauvres par la communauté.

<sup>198</sup> John H. Yoder. *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*. Lausanne : Presses Bibliques Universitaires (version orig. Anglaise Eerdmans, 1972), 1984, p. 140, cité par Steve Robitaille, p. 15.

### 3.2.1 Entrevue semi-dirigée avec un théologien évangélique québécois postmoderne : Jean-Yves Cossette

Jean-Yves Cossette détient une maîtrise (*Master of Divinity*) du *Canadian Theological Seminary* et des études doctorales à l'Université Laval non complétées. Il a enseigné à l'Institut Biblique VIE qui est en partenariat avec l'École de théologie évangélique de Montréal (ÉTEM). Toutes les citations subséquentes de cette section proviennent de l'entrevue réalisée avec Jean-Yves Cossette le 31 octobre 2009.

Avec Jean-Yves Cossette<sup>199</sup>, nous avons d'abord discuté d'épistémologie. Selon lui, au cœur de l'évangélisme il y a sans aucun doute une épistémologie moderniste dans l'acquisition des connaissances, et le débat qui fait rage présentement dans le monde évangélique est un débat au sujet de l'épistémologie. Les évangéliques ont tendance à croire qu'ils vont au-delà d'une épistémologie particulière à cause de leur foi, mais ils oublient que les explications qu'ils donnent sur ce qu'ils croient impliquent une prémisse épistémologique sur laquelle repose leur acquisition de la connaissance. Selon lui, il s'agit d'une épistémologie moderniste qui fait que :

« Quand tu vas dans cette voie là, tout de suite tu veux prouver, comme les fondamentalistes, là je n'utilisais pas le terme péjorativement, comme les fondamentalistes ont posé des fondements pour prouver que la Bible est rationnelle et qu'elle peut se défendre d'un point de vue cognitif, qu'elle ne contient pas de contradictions, l'infaillibilité et l'inerrance. »

Pour Cossette il y a donc une épistémologie propre à la foi, cela ne remet pas en question les fondements que sont Dieu et les Écritures, mais plutôt notre façon de les expliquer, de les comprendre. Les bases de la théologie évangélique actuelle ont été posées surtout entre les années 1880 et 1925, une période où les évangéliques cherchaient des absolus

---

199 Toutes les citations subséquentes de cette section proviennent de l'entrevue réalisée avec M. Jean-Yves Cossette.

théologiques en réaction à une épistémologie extrêmement rationaliste qui se traduisait par le positivisme scientifique. Les épistémologies se définissent à partir de la culture ambiante et des progrès de la réflexion humaine. En 2009, nous ne pouvons ignorer cette réflexion et cette progression et il faut s'adapter. Selon Cossette, l'épistémologie non fondationnaliste est le fruit de cette réflexion et de cette progression, et il faut en saisir toute la richesse, tout en restant critique. Il n'est pas question de renier les acquis, mais d'apporter certains réajustements nécessaires. Comme exemple de gens qui ont pris note des changements, il mentionne Frédéric Lenoir (philosophe et sociologue français) qui parle non pas de postmodernité mais d'ultramodernité, de Michel Polanyi (épistémologue hongrois), qui a mis beaucoup d'emphasis sur le sujet dans l'acte de connaître, reconnaissant ainsi les limites de la raison, et finalement, du prêtre catholique Lamalgame, très moderniste, qui à la fin de sa vie a su reconnaître l'épistémologie transcendantale subjectiviste.

Cossette raconte d'abord son cheminement de foi, comment il en est venu à trouver « le principe de cohérence de l'univers », dans une nouvelle compréhension de l'incarnation. Cette dernière lui a permis d'unir la création et le Créateur et de saisir qu'on pouvait s'engager envers cette création et ce Créateur dans toutes les voies possibles : « d'y participer puis de la changer ou de la recevoir de façon bénéfique, tout cela c'est cohérent avec le fait que Dieu a mis cela en place et qu'il y a eu une évolution de ce que l'être humain peut faire. » Ensuite, il raconte comment cette découverte s'est précisée dans les milieux évangéliques, jusqu'à la prise de conscience d'un biais théologique et ecclésiologique qui remettait en question cette cohérence et ces « voies possibles ». Il nous dit à ce sujet : « il y a un écart absolument phénoménal, parce que, ce

que l'on croit sur la connaissance, ça nous amène à être ensemble socialement d'une certaine façon qui est contraire à ce que je comprends du message central de l'Écriture. » Il fait référence ici aux absolus qui nous font dire que nous avons la vérité et qui nous poussent à l'arrogance et à l'exclusion, alors que les Écritures nous demandent d'être humbles et serviteurs. L'épistémologie pré-moderne est-elle aussi catégorique dans ses affirmations? Cossette dit avoir constaté que pour elle, c'est une absurdité pour l'être humain que de prétendre à autant de certitudes. Finalement, les Écritures, selon lui, ne vont pas dans cette direction dans leur définition de la vérité. La vérité est plutôt ce qui est authentique, elle est le lien d'unité entre la théorie et la pratique. Le critère ultime pour juger de la vérité n'est pas la raison mais l'être et la perspective du devenir toujours présent dans la mise en pratique de nos croyances. « L'expérience va venir confirmer, puis le vrai va être en lien avec ton expérience ». Il a commencé à voir son épistémologie changer non seulement dans le discernement des limites de la raison, mais aussi concernant la place de l'expérience, jusqu'au point de départ qu'est la communauté, pour affirmer enfin :

« Ça c'est le postmodernisme, c'est-à-dire le déplacement d'une imposition que notre recherche est au niveau des absolus, donc elle est au niveau universel, parce que les deux vont extrêmement ensemble dans l'épistémologie. C'est l'abandon de cela, et en abandonnant ça on repart, on a une liberté et une responsabilité de construire ici et maintenant sur des bases qui nous sont propres à nous. Et dans ce cadre, la raison et l'expérience vont venir se compléter nécessairement, la responsabilité aussi. »

Cossette a parlé ensuite de sa communauté, de ce lieu précis et concret où il essaie avec d'autres de préciser ce qu'ils croient et ce qu'ils veulent faire en lien avec leurs croyances dans le contexte où ils sont. Ils n'ont aucune prétention à une espèce d'universalité et ne croient pas que ce qu'ils font est transférable, sinon le processus dans

lequel ils sont en train de le faire. Il dit que le défi est immense mais il est en paix et il croit que cela concorde avec ce qu'il voit dans les récits bibliques.

Nous avons ensuite parlé du déconstructionnisme, qu'il juge nécessaire dans l'entreprise de la pensée. Il ne croit pas au déconstructionnisme pur, il donne comme exemple Jacques Derrida qu'il apprécie beaucoup, il l'a entendu en conférence parler de l'importance de l'hospitalité, du pardon, de la réconciliation. Il mentionne que Derrida a posé la question « Qu'est-ce qui va arriver après le déconstructionnisme ? », et qu'il a répondu : « Bien, ça va être la période messianique ! » faisant référence non pas au sens chrétien limitatif mais à la possibilité de reconstruire en étant dégagé des absolus du monde moderne. Cossette affirme toutefois ne pas être un antiréaliste mais un réaliste critique, (comme Grenz et Beilby) reconnaissant la possibilité du réel :

« Je suis post-fondationnaliste mais je ne suis pas antiréaliste parce que je crois tout simplement au fait que dans l'anthropologie humaine, on doit beaucoup tenir compte de la possibilité de connaître à travers une perspective comme étant complémentaire, comme étant une possibilité de connaître le réel mais pas parce que sa nature objective nous dicte que c'est possible de connaître de façon absolu, c'est pas sur cette base-là. »

Il reviendra à quelques reprises sur cette « perspective » disant qu'elle n'est pas du fondationnalisme parce qu'elle ne peut être absolue, elle nous permet d'appréhender le réel à un certain moment donné et ensuite quelqu'un d'autre arrive et nous permet de voir une autre perspective. Cela nous permet de continuer à construire, d'aller plus loin. L'antiréaliste ne voit pas cette possibilité, parce que pour lui la réalité est impossible à connaître, elle n'est qu'un « jeu de langage » qui permet aux humains de définir leur propre réalité. Il donne en exemple le fait de notre rencontre : nous nous connaissons très peu et pourtant nous arrivons à nous comprendre assez bien parce que nous avons beaucoup de choses en commun. C'est notre « jeu de langage » qui nous permet de

percevoir notre réel. Si quelqu'un d'autre arrivait subitement, il ne comprendrait probablement pas notre réalité, cela lui serait difficile d'entrer dans notre réel. Selon lui, il y a des antiréalistes qui vont prétendre à une possibilité de transcendance « parce que dans l'expérience des gens, il y a un *mysterium* », quelque chose qui nous dépasse, mais cela ne peut pas faire partie d'aucune investigation ou d'aucun langage parce que cela nous échappe et on ne peut construire là-dessus.

Nous nous sommes ensuite entretenus sur les Églises émergentes québécoises, leurs caractéristiques, leurs liens avec la Bible, la tradition et la culture, leurs défis et leur avenir. D'entrée de jeu, nous avons convenu que les Églises émergentes n'étaient pas la résultante d'une génération spontanée. Elles s'inscrivent toujours dans cette dynamique d'un rassemblement de gens autour de ce que Cossette évoque comme les éléments essentiels : l'amour, la justice, le royaume de Dieu, mais elles sont de deux sources. Un certain nombre de ces groupes viennent des mouvements évangéliques traditionnels et essaient de vivre leur christianisme avec de nouvelles perspectives théologiques et ecclésiologiques, tandis que d'autres ont surgi sans ce contact direct avec l'institution religieuse. Cossette fait partie d'un groupe de la première source, mais il est en contact avec des groupes de la deuxième source. Selon lui, les deux groupes ont aussi en commun de se « connecter facilement normalement avec ce qui est à l'extérieur, avec les grandes questions culturelles, avec les grandes questions de trajectoire de la société ».

Les groupes de la première source ont comme défi principal de se construire une identité qui ne soit pas seulement en contradiction avec l'institution qu'ils ont quittée, mais à partir des nouvelles perspectives évoquées. Ceux de la deuxième source ont à se développer en allant puiser progressivement aux trésors de la tradition et de la Bible tout



en restant près des essentiels mentionnés. Il faut pour cela créer des réseaux, d'abord entre eux, et ensuite avec l'institution, mais toujours dans une perspective de respect mutuel des différences qui doivent demeurer. Il y a là tout un défi pour les leaders institutionnels, qui ont plutôt tendance à vouloir ramener ces « égarés » dans le droit chemin. Cossette dit qu'il a « peur de cette chose là », de cette attitude de la part des leaders institutionnels. Il y a là une grande fragilité mais en même temps un potentiel énorme dans un Québec sous influence postmoderne. Il mentionne à cet effet que selon des sondages faits au Canada depuis 18 ans par une compagnie de sondage importante « *Environnics* », les valeurs des canadiens sont davantage postmodernes que celles des américains<sup>200</sup>. Et Cossette nous dit, à partir de ces données :

« Si dans la vision du monde évangélique, il y a une grande partie de faite aux aspects très modernistes, bien la culture évangélique telle qu'elle est là, elle n'est pas seulement en décalage par rapport à sa propre culture religieuse, mais la culture en général au point où elle va devenir presque incapable de la suivre et de communiquer. »

Voilà pourquoi les Églises émergentes sont tellement importantes : elles exercent un ministère prophétique parmi les Églises. Elles ne sont pas toujours aussi orthodoxes que l'institution le voudrait mais elles veulent communiquer l'essentiel du message de l'Évangile, et il faut dans cette perspective leur apporter le soutien dont elles ont besoin, sans vouloir les changer afin qu'elles entrent dans les rangs, de plaider Cossette. C'est justement leur caractère non policé qui leur permet d'être efficaces, d'être près du vécu des gens sans le « patois de Canaan ».

« J'ai suivi un de ces groupes là, il y en a à Montréal, il y en a à Québec, des gens qui sont des, dépendamment des termes que l'on veut utiliser, des apôtres pas dans le sens de l'autorité mais dans le sens évangéliste naturel, le messenger naturel, qui sont tellement enthousiastes par rapport à ce qu'ils ont trouvé qu'il y a des gens qui se greffent à eux, eux autres non plus, ils n'ont jamais vécu

<sup>200</sup> Michael Adams. *Fire and Ice: The U.S., Canada, and the Myth of Converging Values*. Canada: Penguin Group, 2003, p. 20, cité par Jean-Yves Cossette.

cette espèce de chose d'aller à l'Église, ils font juste se rencontrer sur un patio puis ils jasant, ils font des études bibliques. Puis moi je regarde ces gens là, comment ils sont en train de construire la foi, comment ils sont en train de construire l'Église, comment ils sont en train de se la réapproprier. Pour moi, ça c'est le sommet de ce que j'appelle l'Église émergente. »

### **3.2.2 Groupe de discussion avec trois participants à une Église émergente**

L'Église émergente à laquelle appartient Jean-Yves Cossette se façonne tranquillement à partir d'un café, qui est son outil principal. Au moment de l'entrevue, le café avait quatre mois d'existence. Nous avons d'abord demandé aux participants de nous définir et de nous décrire leur projet. Laura<sup>201</sup> nous dit que l'idée germe depuis cinq ans et que leur objectif était de fournir un lieu, un endroit ouvert sur la communauté et qui permettrait aux gens de venir se rencontrer. Elle croit que les francophones, parce qu'ils ont des traits latins, veulent se rassembler afin de communiquer et de partager, et qu'ils ont besoin de le faire « dans un lieu neutre, pas trop teinté, et un café ça répond à ça ». Christiane ajoute que la première couleur qu'ils veulent donner au café, ce sont certaines valeurs qui sont clairement affichées sur un graffiti d'un des murs : Équité, écologie, esprit critique, entraide. Elle trouve que le café et les valeurs permettent le contact et la discussion, l'entrée en relation recherchée. Elle mentionne que cela est différent d'une invitation dans une Église : « ça faisait bizarre d'inviter quelqu'un à l'Église, pis là il arrivait dans notre culture, pis là il essayait de comprendre ce qui se passe et il faut toute que tu lui expliques le vocabulaire sinon il est complètement perdu ».

---

<sup>201</sup> Toutes les citations subséquentes de cette section proviennent de l'entrevue réalisée avec ces trois personnes d'une Église émergente le 31 octobre 2009. Les noms ont été changés afin de préserver l'anonymat des participants.

Au café, les membres du groupe expliquent progressivement aux gens, dépendamment de leurs intérêts, ce qu'ils veulent faire : créer une communauté à partir des valeurs mentionnées, mais aussi à partir de leur désir de suivre Jésus. Ils expliquent qu'ils sont un organisme religieux à but non lucratif, mais qu'ils ne veulent imposer leurs croyances à qui que ce soit.

Christiane est la coordonnatrice du café, et elle y travaille avec des bénévoles qui ont manifesté de l'intérêt à s'engager envers l'organisme, sans nécessairement adhérer aux croyances des initiateurs. Ce sont pour la plupart des gens qui ont une démarche spirituelle et qui veulent tout simplement s'impliquer parce qu'ils aiment la démarche. Selon Christiane, leur désir est d'entrer dans la vie des gens, mais sans arrière-pensée. Elle fait remarquer que dans le milieu évangélique où elle a grandi il fallait trouver un « alibi comme pour entrer dans la vie de quelqu'un » afin de leur présenter l'Évangile, et elle précise que la motivation n'est pas du tout la même au café : « on veut entrer en contact avec les gens, on veut entrer dans leur vie pour vrai, c'est pas parce qu'on veut quelque chose, c'est juste qu'on trouve ça important de partager. »

Pourquoi le Café la mosaïque ? Le café, c'est le lieu de rencontre par excellence, la mosaïque c'est la représentation de l'ensemble des caractéristiques de l'humanité, tous ces petits morceaux qui la composent et qui parlent de sa complexité, de sa fragilité et de sa beauté. Les gens qui y viennent sentent que ce café est un peu différent des autres à cause de son accent particulier et cela contribue à l'échange, à la discussion, à la relation. Les gens sont étonnés de la démarche et cela les impressionne que les personnes impliquées le soient bénévolement et généreusement. L'avenir de la communauté va se dessiner à partir de ces gens et de leurs intérêts.

Nous avons ensuite discuté de leurs liens avec l'institution religieuse. À la question « Vous considérez-vous comme une Église? » ils ont répondu que pour eux, le café c'est leur Église. C'est leur expression d'Église, leur ministère, leur incarnation de la foi. David dit à cet effet :

« Y'a pas deux entités, y'a une entité qui s'appelle le Café la mosaïque qui a une charte d'organisme religieux. On donne nos dons au café, on se rencontre ici, et on voit tout ce qui se passe avec le café, même le partenariat avec différents organismes. C'est comme notre vie d'Église. On s'intéresse autant à l'intégration des immigrants qu'à comment on compose nos affaires, que les gens puissent s'exprimer d'une façon artistique, que les gens puissent discuter de politique et qu'on puisse intégrer la spiritualité dans notre vie. Tout ça pour nous est important. Notre manière de consommer, notre manière de traiter nos voisins, fait partie de notre foi. Ça fait vibrer ce qu'on croit qui est le Royaume de Dieu en fait. »

Quant à leurs liens avec des familles d'Églises, ils disent ne faire officiellement partie d'aucune, mais être soutenus entre autres par une Église évangélique et une association d'Églises qui ne leur demandent rien en retour. Ils mentionnent que ces organismes religieux sont anglophones et qu'ils n'ont pas été capables de convaincre leur famille d'Églises d'origine (francophone) du bien-fondé de leur projet. Ils croient que c'est à cause de la fragilité du monde évangélique québécois que cela s'est produit : leur démarche non traditionnelle faisait peur, pensent-ils.

Comment en sont-ils arrivés à une démarche d'Église non traditionnelle ? Quelles influences théologiques les ont aidés à préciser leur parcours ? Il faut d'abord préciser que les trois personnes interrogées viennent des milieux évangéliques traditionnels québécois et étaient très impliquées dans leurs milieux d'origine respectifs. Deux des trois ont une formation théologique reconnue d'un séminaire théologique évangélique et

la troisième a plus de trente ans de parcours, d'implication et de formation de toutes sortes dans le milieu.

Laura nous dit que c'est progressivement qu'elle s'est rendue compte que la culture évangélique québécoise est très loin de la culture québécoise, qu'elle a développé un vocabulaire et une façon de faire qui l'éloignaient des gens. Elle nous dit qu'elle a essayé dans son contexte, avec d'autres, de faire évoluer les choses « vers une plus grande ouverture, vers une plus grande écoute de la façon d'être québécois », mais qu'elle n'a pas réussi et que cela a contribué à sa sortie du milieu.

Christiane, quant à elle, fait ressortir comment le savoir et le faire sont importants dans son milieu d'origine (une Église baptiste) : il faut arriver à convaincre les gens que tu as raison et il faut t'impliquer le plus possible dans ton Église locale. Étant quelqu'un de très relationnelle, elle en est venue à remettre en question cet activisme. En lisant des auteurs évangéliques comme Rob Bell et Brian McLaren, elle a pris conscience de l'importance « de son cœur » et de sa vulnérabilité. Cela a provoqué une crise chez elle, et progressivement elle s'est éloignée de la structure traditionnelle à laquelle elle était habituée. Cela a suscité des réactions dans son milieu et plusieurs autour d'elle ont cherché à la ramener dans le droit chemin de l'orthodoxie traditionnelle, mais sans succès. Elle nous dit finalement que :

« Ma théologie a beaucoup changé dans ce sens que maintenant ma façon de voir, d'apporter le royaume de Dieu est complètement différente. Tsé avant je voulais témoigner pour convaincre les gens qu'ils sont pécheurs, et que...sinon ils vont en enfer mais là je veux apporter le royaume pour que les gens voient, en fait, c'est qui Dieu. D'apporter toutes les valeurs du royaume là... on prie que ton royaume vienne sur la terre comme au ciel, on dirait qu'on oublie sur la terre souvent... C'est vraiment d'incarner le royaume, les valeurs du cœur de Dieu puis d'aider les gens à connecter au cœur de Dieu. *Bottom line* c'est ça. »

David, de son côté, nous dit qu'il est quelqu'un d'intense et de passionné, et qu'à l'adolescence déjà il questionnait la théologie et l'ecclésiologie de son Église évangélique traditionnelle. Il lui reprochait de ne pas être suffisamment impliquée à aider les gens et de mettre trop d'accent sur leur vie d'Église, cela lui semblait en contradiction avec les enseignements de Jésus. Il avait beaucoup de questions et il a décidé d'aller étudier dans un séminaire évangélique en Ontario afin d'y trouver des réponses. Il raconte comment les enseignements d'un de ses professeurs ont été salutaires pour lui, comment cela a transformé sa vie et lui a permis de voir la vie en perspective du *telos* de Dieu. Il a compris que Dieu englobe tout :

« C'est aussi important comment tu consommes, comment tu traites ton voisin, comment tu bâtis la bâtisse si tu es un architecte, tout ça c'est le royaume quand tu le fais dans la dignité divine, quand tu le fais dans le respect de l'autre, dans un esprit que ça va créer de l'espoir, de l'épanouissement, des découvertes de l'infini. »

Le dernier sujet abordé touche à la culture québécoise. J'ai voulu savoir comment ils perçoivent leur propre culture, leur propre peuple. Laura croit que les québécois sont très inconfortables avec la religion et la spiritualité. Ils refusent d'être encadrés par les religions et ils ont de la difficulté à se définir par rapport à la spiritualité. Dans ce contexte, elle trouve que l'approche de confrontation qu'a adoptée l'Église évangélique traditionnelle n'est vraiment pas appropriée : elle ne fait que les éloigner davantage. Elle trouve que ce qui est le plus important, c'est la relation, d'autant plus que les québécois aiment être en relation. Elle est même surprise de constater jusqu'à quel point, dans le cadre du café, ils veulent établir une relation et elle s'en réjouit parce qu'elle croit que cela est dans le cœur même de Dieu qui confirme par la Trinité sa forte dimension relationnelle :

« Quand on s'installe avec eux pour les écouter et qu'on n'est pas menaçant avec des absolus, parce que c'est un des traits du postmodernisme, on bannit les absolus et il faut le mettre en contexte dans une relation, il n'y a plus d'échange possible à partir du moment où tu installes tes absolus et que l'autre ne les reconnaît pas comme tels, il n'y a plus d'échange possible, il y a confrontation. »

Christiane rappelle comment dans sa sous-culture chrétienne elle voyait les québécois comme étant fermés à toute spiritualité, qu'il n'y avait aucune possibilité de leur apporter l'Évangile. Il a fallu qu'elle aille travailler dans un restaurant pour se rendre compte que c'était des gens passionnés qui aiment la vie et que « si tu leur donnes quelque chose qui donne la vie, ils sont contents, ils sont vraiment contents. » David mentionne qu'il croit que les québécois sont aussi très sociables, qu'ils aiment rire et avoir du plaisir, qu'ils apprécient la sincérité, l'authenticité et la simplicité. Christiane ajoute comment ils sont accueillants et comment ils sont en quête d'identité. Selon elle, c'est quelque chose de très profond et cela favorise les échanges au café.

### ***3.3 Synthèse***

Cet article, cette entrevue et ce groupe de discussion révèlent chez les intervenants québécois un désir de raconter comment ils en sont arrivés à revoir leur ecclésiologie et leur théologie, faisant ainsi référence à cette fragmentation qui a lieu chez les conservateurs qui se divisent en deux groupes, les traditionalistes et les réformistes.

Robitaille plaide pour une Église différente plus en lien avec la culture contemporaine et qui saura relever le défi de présenter l'Évangile dans le contexte des changements qui la caractérisent. Il est favorable à l'Église émergente, mais il n'hésite

pas à la critiquer afin de chercher à prévenir certains problèmes importants qui pourraient surgir de certains éléments secondaires.

Cossette, pour sa part, parle d'abord d'épistémologie. Selon lui, il est important que les évangéliques sachent et reconnaissent que leur théologie est tributaire d'une épistémologie moderniste et que cela a laissé des séquelles importantes dont il faut se libérer. Il faut déconstruire afin de reconstruire. Mais il plaide, comme Grenz et Franke, pour un relativisme modéré et pour un réalisme critique. Il y a selon lui deux groupes d'émergents au Québec : ceux qui cherchent à se redéfinir à partir des Églises traditionnelles dont ils sont issus, et ceux qui surgissent en dehors des circuits officiels et qui essaient de se définir autour des essentiels de la foi. Il est important de leur apporter un soutien en respectant leur cheminement spécifique.

Les trois membres du groupe émergent veulent un endroit ouvert sur la communauté qui les entoure. Ils sont en recherche de relations avec les gens qui forment cette communauté et ils veulent minimiser les irritants à cette relation, de là le choix d'un café comme lieu de rencontre, de là le choix de valeurs à communiquer qui reflètent les préoccupations de leurs contemporains, et de là le désir d'intégrer dans les services qu'ils offrent, des bénévoles, sans leur demander une allégeance à leur théologie. Ils considèrent ce café comme leur Église et veulent que les gens comprennent que le Royaume de Dieu s'inscrit dans leur réalité quotidienne. Il faut toutefois souligner que leurs points de vue ne montrent pas beaucoup d'intérêt pour les questions théoriques qui font parler certains d'évangélisme postmoderne, ils expriment plutôt le versant pratique de ce mouvement, en termes d'Église émergente, et c'est cela qui les relie aux théologiens dits postmodernes. Ils sont toutefois conscients que la perte des absolus



(comme le mentionne Laura à la page 101) leur donne une plus grande liberté ecclésiologique et ils en profitent.

## CONCLUSION

Ce mémoire avait comme objectif de rendre compte d'un évangélisme « postmoderne » et de sa réception dans les milieux évangéliques. De plus, il entendait vérifier l'influence du postmodernisme sur la théologie et la pratique des Églises évangéliques en contexte québécois. Il fallait d'abord définir ce qu'on entend par une théologie évangélique postmoderne dans le contexte plus large de la postmodernité. Comme je le précise dans mon introduction, il ne s'agissait pas de savoir si le courant étudié était bel et bien postmoderne, au sens que les philosophes postmodernes donnent à ce mot, mais quelle alternative évangélique ils proposent par cette caractérisation postmoderne. Les limites reliées au format de ce mémoire me prévenaient de ratisser trop large par une étude des sources premières qui ont défini progressivement le courant philosophique contemporain appelé « postmodernisme ». J'ai choisi d'aller vers Grenz et Franke, deux théologiens évangéliques anglo-saxons qui se disent postmodernes et qui ont écrit un livre en collaboration. Ce livre est considéré comme faisant autorité dans leur milieu comme source principale résumant bien toute la problématique. Cette voie qu'ils caractérisent comme « postmoderne », en quoi consiste-t-elle, pour eux? En quoi se distingue-t-elle de l'évangélisme courant? Quelle alternative propose-t-elle aux chrétiens évangéliques aujourd'hui?

Grenz et Franke affirment que les critiques des penseurs postmodernes ont provoqué une fragmentation chez les protestants, autant chez les libéraux que chez les conservateurs, parce que les deux groupes ont construit leur théologie à partir des prémisses d'une épistémologie moderniste qui a mis l'accent sur la possibilité d'acquérir

une connaissance objective, absolue et universelle de la réalité et de la vérité. Grenz et Franke plaident pour l'abandon d'une épistémologie moderniste en faveur d'une épistémologie postmoderne qui favorise une vision constructiviste du monde au détriment d'une vision réaliste. Ils rejettent les métarécits et plaident pour une rationalité corrigée et un relativisme modéré. Dans ce contexte, ils proposent de considérer la théologie comme une conversation dans la communauté chrétienne autour de trois sources (la Bible, la tradition et la culture) et de trois éléments; un qui structure (la Trinité), un qui intègre (la communauté) et un dernier qui oriente la théologie (l'eschatologie).

Une des questions qui revient dans le cadre des critiques que leur position a suscitées et qui se trouve dans le deuxième chapitre de ce mémoire, était de savoir jusqu'à quel point Grenz et Franke sont post-fondationnalistes. De cette question en surgit une autre encore plus importante dans le débat : est-il possible d'être post-fondationnaliste et évangélique (conservateur)?

Medley croit que Grenz et Franke ont réussi à démontrer qu'il est possible d'être à la fois évangélique et post-fondationnaliste, qu'ils ont réussi à s'éloigner de l'effort fondationnaliste d'appliquer la méthode scientifique au dépôt de la révélation trouvée dans les Écritures afin d'y trouver « *the one complete timeless body of doctrine* »<sup>202</sup>. Il croit que Grenz et Franke ont réussi à démontrer que les méthodes théologiques ne sont pas neutres mais qu'elles sont elles-mêmes porteuses de prémisses théologiques. Les évangéliques peuvent continuer à se considérer comme tels à partir de ce que Grenz et Franke appellent « un centre théologique » qui représente l'ensemble de leurs croyances et de leurs pratiques, sans continuer à avoir recours à la méthode théologique

---

<sup>202</sup> Medley, Mark S. "An Evangelical Theology for a Postmodern Age: Stanley J. Grenz's Current Theological Project." *Perspectives in Religious Studies*.30 (1) Spring (2003): pp. 64-65.

fondationnaliste pour l'acquisition de leur connaissance théologique. Cela leur permettrait d'avoir une « orthodoxie généreuse » qui donnerait plus d'importance à la grande tradition de l'Église et à la culture. Cela leur permettrait aussi de rejoindre davantage la réalité postmoderne de la société nord-américaine. Enfin, cela leur permettrait de revoir leur éthique et de porter un peu plus d'attention aux débats contemporains comme le pluralisme religieux et comme le lien entre la science et la théologie.

Harris est plus sceptique par rapport à la possibilité pour un évangélique d'adopter une méthode théologique post-fondationnaliste. Ce qui cause problème selon lui, c'est la proposition de Grenz et Franke des trois sources (la Bible, la tradition et la culture) pour la réflexion théologique. La Bible, pour les évangéliques, n'est pas seulement la norme des normes mais la seule norme faisant autorité; la tradition et la culture ne peuvent être mises au même niveau. Selon Harris, Grenz et Franke sont bien prêts de reléguer la Bible au rang de texte historique, lui enlevant ainsi son importance comme parole de Dieu. De même l'accent mis par Grenz et Franke sur l'illumination est problématique, on craint qu'elle mine le concept de l'autorité des Écritures en la déplaçant sur la communauté de foi guidée par le Saint-Esprit.

Selon Harris la tradition pose problème non seulement pour les évangéliques mais aussi pour les postmodernes. Les premiers se sont éloignés de l'apport de la tradition à partir de la réforme à cause des excès de celle-ci, et ils sont demeurés suspicieux envers toute tentative de faire appel à la tradition dans la construction théologique. Par ailleurs, l'audience postmoderne n'est pas très ouverte au choix de la tradition. Il mentionne aussi que Grenz et Franke ne fournissent aucun critère pour évaluer l'autorité de telle ou telle

tradition, ce qui serait important pour comprendre et évaluer son interaction avec la Bible et la culture.

Mais c'est avec la culture que nous arrivons, selon Harris, au cœur du dilemme de la position de Grenz et Franke. Selon lui, la culture représente la source qui crée le plus de tension dans la réflexion théologique parce qu'elle est la plus controversée des trois. Comment alors déterminer l'autorité de la culture dans le contexte des trois sources? Harris donne un exemple type (l'homosexualité) afin de démontrer la difficulté pour Grenz et pour les évangéliques (Harris en fait la démonstration à partir d'un livre que Grenz a écrit sur l'homosexualité « *Welcoming but not Affirming* ») de renouveler une interprétation des Écritures qu'ils considèrent comme normative et intemporelle.

Beilby, quant à lui, questionne la nécessité pour les évangéliques d'adopter une épistémologie postmoderne. Il croit que cela n'est pas nécessaire. Il affirme que le fondationnalisme classique n'a plus cours et qu'une nouvelle version plus modeste du fondationnalisme a pris place et qu'elle a prise en considération les critiques faites par les penseurs postmodernes. Il donne comme exemple le débat autour des métarécits et il fait une distinction entre métarécit et méga récit, disant que cette dernière expression prend en compte les critiques faites par les post-fondationnalistes. Il se réclame aussi d'un réalisme critique, s'identifiant ainsi à Grenz et Franke et se faisant le défenseur d'une voie mitoyenne entre le modernisme et le postmodernisme.

Le quatrième article était nécessaire afin, d'une part, de faire un lien de transition avec la réalité des Églises émergentes qui sont les Églises évangéliques identifiées comme étant sous influence postmoderne et, d'autre part, de laisser la parole à un pasteur (Driscoll) qui, tout en étant sous influence postmoderne, considère qu'il y a un danger de

s'éloigner des fondements de l'évangélisme. Il est le porte-parole de beaucoup d'évangéliques à ce moment-ci, et sans aucun doute très proche de ce que beaucoup d'évangéliques québécois pensent. Il est possible de changer certaines façons de faire (orthopraxie) mais il ne faut pas toucher à l'orthodoxie des doctrines et des confessions de foi, ce qui fixe une ligne à ne pas franchir.

Avec le troisième chapitre du mémoire, nous sommes en territoire québécois afin de vérifier sur le terrain l'influence postmoderne et « émergente ». Si la littérature évangélique est très rare sur le sujet, il faut constater qu'elle est rare sur tous les sujets; les théologiens évangéliques québécois sont peu nombreux, et c'est seulement récemment qu'ils ont commencé à écrire dans le cadre académique sur les sujets qui se rapportent à leur réalité.

Steve Robitaille révèle une ouverture presque timide au phénomène du postmodernisme. On voit chez lui une tentative de remettre le sujet dans la perspective plus grande de la culture québécoise, de l'aborder sous l'angle de la sociologie et de vouloir faire un lien entre l'orthodoxie et l'orthopraxie.

Jean-Yves Cossette représente le mieux celui qui est arrivé, après des années de réflexion, à se considérer comme un théologien évangélique postmoderne. Il articule très bien les nuances théologiques abordées dans le premier chapitre et il est impliqué dans la mise en pratique de ses convictions théologiques (le Café la mosaïque, à Québec). Avec lui nous prenons conscience du défi que cela représente en territoire québécois de s'identifier à un courant qui n'a pas beaucoup d'échos positifs en milieu traditionaliste. Il n'est pas facile d'être marginalisé quand on se trouve déjà dans la marge. Mais en même temps, Cossette est convaincu que son approche théologique lui permettrait de

s'approcher davantage de la culture québécoise et de créer des ponts afin de présenter l'Évangile de façon plus naturelle. C'est le défi que lui et ses collaborateurs du Café la mosaïque se sont donné, celui de minimiser les frontières entre eux et les gens qu'ils veulent rejoindre avec l'Évangile de Jésus-Christ, le défi d'un café-communauté où tout le monde est bienvenu, et où chacun est libre de cheminer à son rythme sur le chemin de la spiritualité, qui les conduira, ils l'espèrent, vers une plus grande compréhension des grandes réalités de la vie.

Que réserve l'avenir aux Églises émergentes? Je crois qu'il est assuré parce qu'elles portent en germe des changements de société qui sont à venir. Cependant, elles ont besoin de cet encadrement nécessaire à tout mouvement qui commence et qui est en train de se définir, ainsi que de préciser les paramètres dans lesquels ce mouvement devra vivre et agir. Elles ont besoin de l'appui des théologiens postmodernes qui doivent s'assurer que les praticiens qui sont sur le terrain comprennent bien leur démarche. J'ai pu constater que c'est le désir de Jean-Yves Cossette, et qu'il essaie d'entrer en contact avec le maximum de groupes au Québec. Elles ont besoin aussi de compréhension de la part de leurs coreligionnaires québécois, qui, même s'ils ne partagent pas toutes leurs convictions théologiques, doivent les respecter à partir du fait qu'ils vivent et agissent à partir des essentiels de la foi. Dans cette perspective, ils doivent faire comme ces familles d'Églises anglophones qui ont accepté de soutenir le petit groupe d'émergents interrogés, sans leur imposer leurs stratégies d'évangélisation traditionnelle.

Je connais bien le monde évangélique québécois parce que j'y travaille comme pasteur depuis 24 ans<sup>203</sup>, dans différentes Églises et dans différentes familles d'Églises. Je peux affirmer que la très grande majorité des évangéliques québécois sont des conservateurs traditionalistes, qui résistent à l'influence du postmodernisme, soit par conviction, soit par manque d'informations sur l'ensemble du phénomène. Ils considèrent souvent ce dernier à partir de généralisations voulant qu'il conduise au relativisme absolu et au nihilisme. J'espère que ce mémoire contribuera à la réflexion et à l'information et qu'il permettra des échanges fructueux dans le milieu.

---

<sup>203</sup> Sur ces 24 ans j'ai été pasteur pendant près de 10 ans dans une Église évangélique au Nouveau-Brunswick mais toujours à partir d'une famille d'Églises québécoises. La réalité à ce sujet est la même parmi les Églises évangéliques acadiennes.



## Bibliographie

- "Criswell Theological Review ns 3 no 2 Spr 2006. Other matter." Criswell Theological Review 3.2 (2006).
- "What's emerging in the church? postmodernity, the emergent church, and the Reformation." Themelios 31.2 (2006): 20.
- Baker, Barry Dean. "A critical analysis of the theory and practice of preaching in the Emerging Church Movement." Ph.D. Mid-America Baptist Theological Seminary, 2006.
- Beilby, Jim. "The Implications of Postmodernism for Theology: On Meta-narratives, Foundationalism, and Realism." The Princeton Theological Review XII, Number 1.34 (2006): 11-15.
- Berry, Chauncey Everett. "Revising evangelical theological method in the postmodern context: Stanley J. Grenz and Kevin J. Vanhoozer as test cases." Ph.D. The Southern Baptist Theological Seminary, 2003.
- Bolt, John. "An emerging critique of the postmodern, evangelical church: a review essay." Calvin Theological Journal 41.2 (2006): 205-21.
- Breidenbaugh, Joel Randall. "Integrating doctrine and expository preaching: A proposal and an analysis for the twenty-first century." Ph.D. The Southern Baptist Theological Seminary, 2003.
- Cathey, Robert A. "Who's afraid of postmodernism? taking Derrida, Lyotard, and Foucault to church." Interpretation 62.2 (2008): 211-12.
- Cayo, Wilner. "Statut Éthique de la vérité en postmodernité." Mémoire de maîtrise. Faculté de Théologie Évangélique Université Acadia (Campus Montréal), 2002.
- Chong, Timothy T. "An evangelical exposition and critique of postliberal bibliology." Ph.D. Dallas Theological Seminary, 2004.
- Colson, Charles W., and Anne Morse. "Emerging confusion: Jesus is the truth whether we experience him or not." Christianity Today 50.6 (2006): 72.
- Cook, Cathy Ann. "Telling the old, old story to a new, new world: Community storytelling as post-modern worship." D.Min. Drew University, 2002.
- Crouch, Andy. "The emergent mystique: the 'emerging church' movement has generated a lot of excitement but only a handful of congregations. Is it the wave of the future or a passing fancy?" Christianity Today 48.11 (2004): 36-41.

- Driscoll, Mark. "A pastoral perspective on the Emergent Church." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 87-93.
- Ford, Pamela Haddon. "A model for twenty-first century evangelism: Faith sharing venues for parish-based campus ministry." D.Min. Drew University, 2004.
- Franke, John. "Reforming theology: Toward a postmodern reformed dogmatics." The Westminster theological journal 65.1 (2003): 1-26.
- Greer, Robert. Mapping postmodernism : a survey of Christian options. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.
- Grenz, Stanley J., and John R. Franke. Beyond foundationalism : shaping theology in a postmodern context. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hagner, Donald A. "The Bible: God's gift to the church of the twenty-first century." Currents in Theology and Mission 35.1 (2008): 19-31.
- Hammett, John S. "An ecclesiological assessment of the Emerging Church." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 29-49.
- Harris, Brian. "Can Evangelical Theology Move Beyond Foundationalism? Some insights from the Theological Method of Stanley J. Grenz." Crucible Theology and Ministry 1:1 (2008): 1-17.
- . "Straddling The Tasman: The Relevance of Grenz's Revisioned Evangelical Theology in the Australasian Context." Princeton Theological Review.34 (2006): 5-13.
- Hayes, Michael T. "Ministry at the intersection of Bible, culture, and self." D.Min. Fuller Theological Seminary, Doctor of Ministry Program, 1996.
- Hiebert, Jared Ross. "Doing evangelical theology in a postmodern world." M.Div. Providence College and Seminary (Canada), 2000.
- Holland, Richard L. "Progressional dialogue & preaching: are they the same?" Master's Seminary Journal 17.2 (2006): 207-22.
- Kuchan, Karen Lynn. "Visio Divina: A prayer practice and contextualized vehicle for communicating the Gospel with Generation X in Western contemporary culture." Ph.D. Fuller Theological Seminary, School of Intercultural Studies, 2004.
- Kurka, Robert C. "Before "Foundationalism": A more Biblical Alternative to the Grenz-Franke Proposal for doing Theology " Journal of the Evangelical Theological Society.50-1 (2007): 145-65.

- Lee, Suk Chan. "An Anabaptist response to the challenge of postmodernism." D.Min. Regent University, 2007.
- Macallan, Brian. "Culture in ecclesiological self-understanding : the core of Brian McLaren's practical theology." 2006.
- MacArthur, John. "Perspicuity of Scripture: the emergent approach." Master's Seminary Journal 17.2 (2006): 141-58.
- Mayhue, Richard L. "The emerging church: generous orthodoxy or general obfuscation?" Master's Seminary Journal 17.2 (2006): 191-205.
- McKnight, Scot. "Five streams of the emerging church: key elements of the most controversial and misunderstood movement in the church today." Christianity Today 51.2 (2007): 34-39.
- McLaren, Brian. A generous orthodoxy. Grand Rapids, MI.: Zondervan, 2004.
- . A generous orthodoxy : why I am a missional, evangelical, post/Protestant, liberal/conservative, mystical/poetic, biblical, charismatic/contemplative, Fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, Catholic, Green, incarnational, depressed-yet-hopeful, emergent, unfinished Christian. El Cajon, CA; Grand Rapids, MI: Emergent YS ; Zondervan, 2004.
- . A new kind of Christian : a tale of two friends on a spiritual journey. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.
- . Réinventer l'Église : communiquer l'Évangile dans un monde postmoderne. [Valence]: Ligue pour la lecture de la Bible, 2006.
- McLaren, Brian D., and Network Leadership. The story we find ourselves in : further adventures of a new kind of Christian. San Francisco: Jossey-Bass, 2003.
- Medley, Mark S. "An Evangelical Theology for a Postmodern Age: Stanley J. Grenz's Current Theological Project." Perspectives in Religious Studies.30 no 1 Spring 2003 (2003): 71-94.
- Miller, Eric M. "Selected current trends in public gospel proclamation as exemplified by the preaching and writing ministries of Bill Hybels, and Brian McLaren." 2007.
- Mills, David M. "Mountain or molehill? The question of truth and the emerging church." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 51-66.
- Mitchell, Richard Thomas, Jr. "Participatory preaching for a new millennium: Toward a postmodern practice." D.Min. Drew University, 2003.

- Moritz, Joshua M. "Beyond strategy, towards the kingdom of God: the post-critical reconstructionist mission of the Emerging Church." Dialog 47.1 (2008): 27-36.
- Nicholson, Michael Wayne. "A theological analysis and critique of the postmodernism debate: Mapping the labyrinth." Ph.D. The Southern Baptist Theological Seminary, 1995.
- Page, James S. "Critical Realism and the Theological Science of Wolfhart Panneberg: Exploring the commonalities. ." An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Theology, History and Science 10(1-2) (2003): 71-84.
- Paré, Marc. "L'inerrance chez les évangéliques." Scriptura 7-2 (2005): 47-67.
- Pettegrew, Larry D. "Evangelicalism, paradigms, and the emerging church." Master's Seminary Journal 17.2 (2006): 159-75.
- Poole, D. Matthew. "Effectiveness of multisensory communication in worship." D.Min. Asbury Theological Seminary, 2004.
- Robertson, Jay T. "Evangelicalism's appropriation of nonfoundational epistemology as reflected in the theology of Stanley J. Grenz." Ph.D. Mid-America Baptist Theological Seminary, 2002.
- Robitaille, Steve. "La fin de la cohésion doctrinale évangélique? Les enjeux identitaires de la théologie évangélique post-conservatrice " Scriptura 7-2 (2005): 69-84.
- . "Penser l'Église autrement en contexte québécois. Quelques réflexions théologiques à propos des Églises émergentes." Pour une théologie évangélique en contexte québécois (2009): 13.
- Smallwood, Steven D. "New Life Church, Springfield, Missouri: A case study in postmodern ministry." D.Min. Assemblies of God Theological Seminary, 2005.
- Smith, Glenn. "Le mouvement évangélique au Québec depuis 1960." Scriptura 7-2 (2005): 29-46.
- Smith, Scott R. "Some suggestions for Brian McLaren (and his critics)." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 67-85.
- Stafford, Tim. "This samaritan life: how to live in a culture that is vaguely suspicious of the church." Christianity Today 52.2 (2008): 46-49.
- Stiver, Dan. "The uneasy alliance between evangelicalism and postmodernism a reply to Thiselton."

- Strangway, Ric Dallas. "Preaching in postmodern times: A peer mentoring preaching program for effective biblical preaching within the emerging postmodern context." D.Min. Asbury Theological Seminary, 2004.
- Streett, Andrew D. "A selective bibliography of the Emergent Church movement." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 95-99.
- Streett, R. Alan, and Brian D. McLaren. "An interview with Brian McLaren." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 5-14.
- Swanson, Dennis M. "Bibliography of works on the emerging church." Master's Seminary Journal 17.2 (2006): 223-29.
- Sweet, Leonard I., and Andy Crouch. The church in emerging culture : five perspectives / Leonard Sweet, general editor ; Andy Crouch ... [et al.]. El Cajon, CA: Youth Specialties, 2003.
- Thiselton, Anthony C. Interpreting God and the postmodern self : on meaning, manipulation, and promise. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1995.
- Webber, Robert E. "Narrating the world once again: a case for an ancient-future faith." Criswell Theological Review 3.2 (2006): 15-28.
- Wilsey, John D. "Postmodern Epistemology: A Critique of Stanley J. Grenz and John R. Franke." International Society of Christian Apologetics (2008): 8-21.
- Work, Telford. "Reformed and always reforming: the postconservative approach to evangelical theology." Christianity Today 52.2 (2008): 79-80.
- Yaconelli, Mike. Stories of emergence : moving from absolute to authentic. El Cajon, CA; Grand Rapids, Mich.: Emergent YS ; Zondervan, 2003.